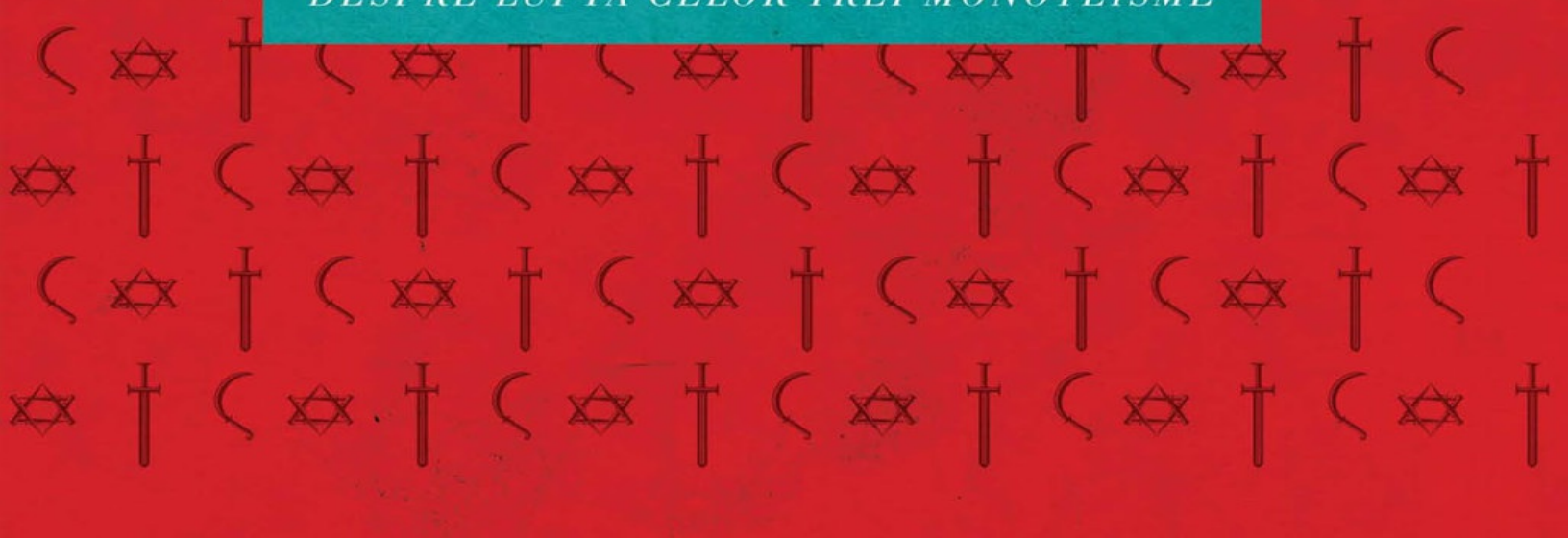
știință | spiritualitate | societate

PETER
SLOTERDIJK

ZELUL FAȚĂ DE DUMNEZEU

DESPRE LUPTA CELOR TREI MONOTEISME



Peter Sloterdijk

Zelul faţă de Dumnezeu

Despre lupta celor trei monoteisme

Traducere din limba germană de
ANDREEA DIANA GIERLING

CURTEA VECHE PUBLISHING
2012, 2013

PETER SLOTERDIJK s-a născut în 1947. Este doctor în filosofie. Din 1992, este profesor la Facultatea de Arte şi Design din Karlsruhe; din 1999 este rectorul acesteia. De asemenea, predă la Academia de Arte Frumoase din Viena. În 1993, a obţinut Premiul Ernst-Robert-Curtius; în 2005, Premiul Merck pentru proză ştiinţifică. La editura Suhrkamp a publicat, printre altele: *Kritik der zynischen Vernunft*, *Zur Welt Kommen — Zur Sprache Kommen*, *Euro-Taoismus*, *Sphären I-III*, *In Welttinnenraum des Kapitals*, *Zorn und Zeit*.

Dedicaţie

Această carte îi este dedicată lui Bazon Brock — din mai multe motive: mai întâi, pentru că a furnizat, prin consideraţiile sale asupra unui concept de civilizaţie normativ, unul dintre polurile de referinţă ale consideraţiilor prezentate aici; apoi, pentru că a 70-a aniversare a zilei sale de naştere, deşi a avut loc cu câteva luni în urmă, a oferit un prilej absolut incitant; şi, în fine, pentru că el a fost cel care a provocat prin iniţiativa sa personală, scrierea acestei cărţi. Textul de faţă se bazează pe o prelegere pe care Bazon Brock şi Yael Katz Ben Shalom m-au rugat s-o ţin la 28 noiembrie 2006, cu ocazia deschiderii galeriei *Artneuland* din Berlin — o instituţie din al cărei program face parte dezvoltarea unui dialog între religiile monoteiste în mediul artelor, dar şi promovarea dezbaterilor pe teme laice între israelieni, arabi şi europeni. Reacţia ambivalentă pe care a declanşat-o atunci sumara mea expunere orală mi-a dat prilejul să îmi fac, oarecum, o idee despre dificultăţile proiectului. Această experienţă m-a determinat să încerc o expunere mai amănunţită şi mai completă a consideraţiilor mele, pe care am dezvoltat-o aici.

Mai există încă un motiv pentru care doresc să-i dedic această lucrare lui Bazon Brock. În vara anului 2006, cu prilejul zilei de naştere menţionate, am avut onoarea ca, la invitaţia lui Chris Derkon şi sub patronajul lui Hubert Burda, să ţin, la *Haus der Kunst* din München, o *laudatio* pentru artistul, criticul de artă, teoreticianul civilizaţiei, pedagogul provocator şi filosoful-performer Brock. Cu ocazia respectivă, am încercat să-l caracterizez pe acest bărbat prin raportare la patru personalităţi ale istoriei recente a artei şi culturii — Marcel Duchamp, Salvador Dalí, Joseph Beuys şi Friedrich Nietzsche. De la ultimul am preluat conceptul de onestitate intelectuală, pentru a i-l atribui sărbătoritului într-un mod foarte personal. În acest context care invita la gândirea în superlative, mi-am putut permite să constat: „Dragă Bazon Brock, trebuie să suportaţi să spun despre dumneavoastră că sunteţi cel mai onest om al timpurilor noastre.“ Atunci am făcut această afirmaţie în faţa unui public care era, în acelaşi timp, un cerc de prieteni. Vreau s-o repet în faţa unor cititori care nu sunt nici mai mult, nici mai puţin decât un public.

1
Premisele

Studiind scrierile filosofilor foarte exigenţi în privinţa propriului discurs, se întâlnesc uneori paragrafe care se remarcă prin faptul că, în mod evident, nu izvorăsc din necesitatea unor consideraţii curente, ci dintr-un impuls asociativ brusc, impuls care întrerupe dezvoltarea unui argument. Astfel în ale sale *Prelegeri de estetică*, în secţiunea care tratează despre pictura olandeză din secolul al XVII-lea, Hegel a folosit expresia devenită celebră „duminicile vieţii“ — cu referire la acele stări excepţionale ale existenţei, care sunt savurate de persoanele descrise, cu o atât de evidentă plăcere senzuală. Este clar că aici Hegel nu a vorbit în calitate de dialectician care cunoaşte într-un mod sistematic majoritatea lucrurilor pe care le ştie. El vorbeşte aici, ocolindu-şi aparatul logic, ca descendent al protestantismului suab, care, în indecenţa relaxată a vieţii olandeze de zi cu zi, întâlneşte un ecou plăcut al impresiilor sale de tinereţe. Aşadar, chiar dacă filistinii aceştia exuberanţi din Nordul umed sunt orice altceva decât sfinţi — la urma urmei, la atâta voioşie, nu pot fi oameni foarte răi — şi ocazia fiind dată, acest lucru trebuie exprimat ca o profesiune de credinţă. Cine vrea ar putea vedea ascunsă, în formularea lui Hegel, doctrina potrivit căreia arta, deşi preferă extraordinarul, dă, în cele din urmă, dreptate banalului. Oare nu creşte valoarea trivialităţii duminicale în măsura în care ne plictisim de respectarea stărilor excepţionale — aceste continuări ale extraordinarului cu mijloacele cele mai violente?

Ca un exemplu mult mai sumbru, dar în acelaşi timp mult mai actual, pentru o digresiune care iese din context la un autor altfel extrem de riguros, ba chiar obsesiv de prudent, citez câteva rânduri dintr-o prelegere ţinută de Jacques Derrida la Riverside, în California, în primăvara anului 1993, şi care a fost publicată la Paris chiar în acelaşi an, şi reluată într-o carte, cu titlul *Spectres de Marx*.[1] Derrida se lasă acolo sedus, într-un pasaj devenit între timp notoriu, oarecum brusc şi depăşind mult contextul mai limitat al reflecţiei sale, de observaţia:

> „Războiul pentru «luarea Ierusalimului» este astăzi războiul mondial. El are loc peste tot, el este lumea, el este astăzi figura singulară a existenţei ei *out-of-joint*.“

Această afirmaţie eruptivă poate fi înţeleasă doar dacă este corelată cu două informaţii legate de contextul ei: pe de o parte, trebuie ştiut că Derrida se angajase aici să investigheze o importanţă

poate nepieritoare a lui Karl Marx pentru era postcomunistă, pornind de la o meditaţie asupra versului din Hamlet *the world is out of joint*, care traversează ca un laitmotiv expunerile sale excesiv de ample; pe de altă parte, el a abordat polemic teza lui Francis Fukuyama despre „sfârşitul istoriei“ (lansată pentru prima dată în 1989, elaborată în cartea *Sfârşitul istoriei şi ultimul om* în 1992), în care consideră (probabil în mod eronat) că recunoaşte o formă de evanghelism liberal-tehnocrat şi o versiune oarecum pripită, poate chiar iresponsabilă, a retoricii americane a victoriei finale. De aici porneşte o multitudine de idei care culminează în pasajul citat.

Plasez afirmaţia acestui autor care a decedat în toamna anului 2004 la începutul expunerilor care urmează — nu ca motto, ci ca avertisment care semnalează o zonă de pericol semantic şi politic deosebit de explozivă a lumii de astăzi: acel Orient Apropiat şi Mijlociu, în care trei escatologii mesianice intercorelate prin concurenţă, dacă Derrida ar avea dreptate, mobilizează „toate puterile lumii şi întreaga «ordine mondială» pentru războiul necruţător pe care îl poartă direct sau indirect“[2]. Nu sunt sigur dacă doresc să adopt fără nuanţare teza despre un război al escatologiilor şi sunt conştient că ea furnizează un model mai curând pentru o gândire periculoasă decât pentru o dezbatere filosofică adecvată stilistic, fie ea calmă sau militantă. Tocmai autorul a cărui reputaţie este legată de procedura „deconstrucţiei“, cu demontarea atentă a hiperbolelor metafizice şi a unilateralităţii care susţine violenţa, şi-a permis aici excursul într-una dintre cele mai patetice exagerări lansate de un filosof în trecutul recent.

Este totuşi evident — şi aceasta ne aduce la tema noastră — că Derrida vorbeşte aici direct şi indirect despre iudaism, creştinism şi islamism. Este preocupat să identifice grupul religiilor monoteiste drept „părţi conflictuale“ legate una de alta în istoria universală. Cu al său *aperçu*, el anticipează teza devenită între timp populară a unui *clash of monotheisms*, fără a i se putea imputa că ar fi vrut să confrunte între ele cele trei complexe religioase în totalitatea lor dogmatică şi socială. El se referă în mod special la conţinuturile lor misionare, care sunt denumite uneori şi „potenţialele lor universaliste“, şi, astfel, la ceea ce s-ar putea numi, la fiecare dintre aceste structuri în parte, „materialul său radioactiv“, masa maniaco-activistă sau mesianico-expansionistă a fiecăreia. Cu aceste substanţe periculoase vom avea de-a face mai ales în cele ce urmează.[3]

Plasând un asemenea citat la început, doresc să precizez că nimic din ceea ce se va spune în continuare nu poate fi inofensiv în vreo privinţă, fie ea teologică, politică sau religios-psihologică. Următoarele expuneri pot fi comparate cu o operaţie pe cord deschis — şi aceasta o va suporta doar acela care are motive pentru a preveni infarctul convingerilor sale. Mi se pare deci recomandabil ca, înaintea începerii partidei, să mă pun de acord cu cititorii asupra unei proceduri de siguranţă. Aceasta va însemna să ne înţelegem despre ce aspecte ale religiei şi ale credinţei religioase se poate şi trebuie să se vorbească folosind termeni noi atestaţi ştiinţific, şi despre care mai degrabă nu se poate. Eu propun un fel de clauză de blasfemie şi îi invit pe cititori şi pe cititoare să decidă, după un timp de gândire, dacă vor să continue lectura. Conform acestei înţelegeri, o serie de fenomene, care în mod tradiţional erau atribuite domeniului transcendenţei sau al sacrului, ar trebui eliberate pentru noi descrieri nereligioase (care pot părea blasfemice, deşi de fapt nu sunt). Dar alte domenii ale retoricii sacre şi ale sentimentului religios nu trebuie atinse, din motive materiale, formale şi morale.

Aduc în discuţie, în mod provizoriu şi fără intenţii metodice, şapte aspecte ale fenomenului

transcendenţei, din care primele patru, precum se va vedea de îndată, pot fi traduse critic în categorii laice şi funcţionale, fără ca latura religioasă să piardă astfel mai mult decât ceea ce se pierde întotdeauna prin dobândirea unei mai bune cunoaşteri. Disting patru interpretări incorecte ale transcendenţei de alte două aspecte, despre care nu doresc să afirm că ar fi în deplină siguranţă faţă de înţelegeri greşite, dar care datorită caracterului lor obiectiv misterios se opun unei simple reprezentări a unor contexte naturale şi sociale. Despre un al şaptelea aspect, foarte sensibil, voi constata că, din cauza ambiguităţii sale, se află dincolo de diferenţa dintre cunoaştere şi credinţă — cu toate că, în mod evident, credinţa este cea care profită de cele mai multe ori de această stare de lucruri.

Să începem cu o teză pe care a formulat-o recent Heiner Mühlmann (într-un eseu despre culturi ca entităţi care învaţă), sub forma unei întrebări ferme, căreia i se dă un răspuns lapidar: „Cum ia naştere transcendenţa? Ea ia naştere prin înţelegerea greşită a lentorii.“ Autorul precizează: „Lentoarea este o mişcare ce durează mai mult decât o generaţie. Pentru a o observa, suntem dependenţi de conlucrarea cu oameni care au trăit înaintea noastră, şi cu oameni care vor trăi după noi.“[4] Deoarece în istoria de până acum a culturilor cooperările cu generaţiile precedente şi cu cele următoare fie au reuşit doar punctual, fie au fost structural imposibile, în orice caz au rămas episoade precare, este de înţeles că, în vremuri mai vechi, o mare parte a lentorii a fost împinsă în transcendenţă, ceea ce aici înseamnă în inobservabilitate. Prin urmare, a putut fi declarată, fără ca o obiecţie să fi avut şanse de succes, ca fiind supusă unei planificări supranaturale prin inteligenţe transumane sau divine. Însă în clipa în care civilizaţiile mature din punct de vedere tehnic şi ştiinţific creează proceduri eficiente de observare a lentorii, conceptul planificării transcendente pierde considerabil din plauzibilitate — fie că este vorba de creaţie, profeţie, predestinare, istoria mântuirii sau alte asemenea — şi recurg la proceduri imanente de interpretare a duratei lungi, fie cu mijloacele teoriilor evoluţioniste biologice sau socio-sistemice, fie prin modele ondulatorii sau teorii ale rupturii, graţie cărora se pot explica oscilaţiile şi mutaţiile din domeniul *longue durée*. Abia atunci poate fi apreciat în întregime şi ceea ce este regretabil şi nereuşit în evoluţie, fără ca pozitivismul forţat al ideii de creaţiune să constrângă la întoarcerea privirii. În mediile ortodoxe, în care identificarea cu ideea înălţătoare a unei planificări transcendente este încă foarte intensă, se observă rezistenţe puternice faţă de metodele de gândire care duc la secularizarea lentorii mutate în lumea cealaltă — cel mai evident la creaţionişştii din SUA, care se ştie că recurg la tot felul de metode pentru a-şi imuniza doctrina despre creaţia bruscă, intenţională împotriva ştiinţelor noi despre devenirea lentă autoorganizată.[5]

Al doilea pas constă în următoarea constatare: transcendenţa ia naştere şi prin înţelegerea greşită a violenţei. Pentru explicarea acestui fapt trebuie să recurgem din nou la un concept introdus de Heiner Mühlmann în ştiinţele culturii — mă gândesc la conexiunea dintre analiza stresului şi teoria formării determinate a ritualurilor şi simbolurilor, expusă în epocala sa lucrare programatică *Die Natur der Kulturen*. Odată cu aceasta — la sugestiile lui Bazon Brock — a fost introdusă în dezbatere o paradigmă radical nouă pentru conexiunea dintre ştiinţa culturii şi teoria evoluţionistă.[6] Fenomenologia marii reacţii la stres la *homo sapiens* şi a procesării ei culturale ne ajută să înţelegem de ce, pentru subiectul stresului, stările trăite par a fi adesea de natură transcendentă. Violenţa

proceselor endogene, determinate iniţial strict biologic, deşi de cele mai multe ori supramodelate simbolic, poate atinge în unele cazuri un asemenea grad, încât ceea ce e trăit e atribuit în mod inevitabil forţelor externe.

Modelul pentru aceasta îl furnizează în spaţiul nostru tradiţional mânia lui Ahile, cântată de Homer, invocată de-a lungul mileniilor de către războinicii Europei antice, ca sursă numinoasă a profesiunii lor nobil-barbare. Fără îndoială că mânia eroică face parte şi ea din manifestările frenezieii belicoase atestate în numeroase culturi, care este la rândul ei comparabilă cu extazele profetice. Din perspectivă fiziologică, în episoadele mâniei eroice se recunoaşte rezultatul unei identificări a războinicului cu energiile propulsatoare care îl năpădesc. Ea aparţine spectrului entuziasmelor fanatice, printre care se numără şi cunoscutul sindrom amoc al popoarelor malaysiene (preluat cu entuziasm de cultura occidentală de masă şi instrumentalizat în psihologia populară ca exemplu de sălbăticie lăuntrică), precum şi extazul războinicilor vedici şi fervoarea belicoasă a eroilor germanici, amplificată până la dorinţa de a pieri. Practic în toate aceste cazuri, mânia are, din perspectiva purtătorului, aproape în mod necesar, forma unei obsesii alimentate de sus, în care energia de luptă îl absoarbe complet pe agent şi face ca lupta să îi apară ca o misiune. Ca formă primordială a trăirii revelatoare endogene, mânia furnizează totodată religia naturală a exaltaţilor. Atât timp cât domină interpretarea greşită transcendentă a violenţei, e imposibil de realizat că ceea ce se resimte ca intuiţie a forţei apare dintr-un proces intern influenţat psihosemantic al organismului supus la stres extrem — ceea ce ar putea fi valabil şi pentru o parte considerabilă a extazelor profetice.

De altfel, marea reacţie de stres se manifestă nu doar în modul exploziv, ci şi în cel imploziv. Un exemplu în acest sens a fost oferit cu câţiva ani în urmă cu ocazia unei coride într-una dintre cele mai importante arene din Madrid. Matadorul ratase de trei ori consecutiv lovitura mortală împotriva taurului furios — şi se cufundase, drept urmare, într-un fel de încremenire stupefiată, în care animalul dezlănţuit l-ar fi călcat în picioare sau l-ar fi omorât, dacă colegii nu l-ar fi scos din arenă pe toreadorul paralizat. Scena se poate înţelege cel mai bine dacă se recunoaşte în ea schimbarea polarităţii reacţiei de stres într-un extaz al negării de sine. În acel moment, ruşinea i s-a revelat matadorului (*ucigaşul* în spaniolă) care a ratat ca o forţă din altă lume. Deşi partea fiziologică a incidentului poate nu este prea misterioasă, aspectul său spiritual nu se poate localiza foarte clar. Oricum, sunt permise presupuneri: dacă facem legătura cu sfera religioasă, asta ar putea aminti măsura în care îi revine lui Dumnezeu, care judecă oamenii, şi puterea damnării. Cel care vrea să piară de pe faţa pământului nu resimte doar dezavantajul de a fi vizibil, el înţelege în mod direct şi ce înseamnă ca propriul nume să fie şters din cartea celor vii. În orice caz, e limpede că legătura dintre vină, ruşine şi stres, fără de care nu se poate concepe furia unor subiecţi religioşi împotriva lor înşilor, are rădăcinile în mecanisme endogene care sunt deschise pentru elucidarea psihobiologică. O mare parte din ceea ce Rudolf Otto a numit *mysterium tremendum*, în cunoscuta sa carte *Das Heilige*[7], intră, aşadar, *de iure* în sfera teoriei stresului. În ansamblu, studiul lui Otto, dincolo de cunoscutele merite în clarificarea câmpului tematic, poate fi socotit şi o gravă interpretare greşită a violenţei. În partea de teamă-şi-tremurat a religiilor, citată adesea de la Otto încoace, se manifestă faptul, semnificativ din perspectiva neurosemanticii, că în centrul ritual al tuturor religiilor care au

reuşit să aibă o lungă tradiţie apar experienţe-limită induse artificial. În mod paradoxal, tocmai religiile monoteiste care au cărţi, care sunt aparent periclitate de paliditatea literei, au demonstrat o mare abilitate de a se ancora în ritualizări eficace ale extazului extrem. Doar astfel au reuşit să-şi asigure întipărirea în memoria senzorială a credincioşilor.

O a treia formă de transcendenţă susceptibilă de elucidare provine din interpretarea greşită a ceea ce eu numesc „inaccesibilitatea celuilalt“. Am să explic pe scurt la ce mă refer luând un exemplu din literatura modernă*[8] . Thomas Mann descrie spre sfârşitul părţii a doua a tetralogiei *Iosif şi fraţii săi*, 1934, cum Iacob, după ce primise vestea despre presupusa moarte a fiului său preferat, Iosif, s-a cufundat într-un ritual de doliu excesiv — s-a aşezat, precum Iov mai târziu, pe o grămadă de gunoi din curtea casei sale şi l-a asaltat pe Dumnezeu timp de nenumărate zile şi săptămâni cu lamentări, acuzaţii şi proteste împotriva sorţii. După ce ecoul doliului s-a stins, Iacob a înţeles cât de necuviincios fusese comportamentul său — atunci a început să considere un mare avantaj faptul că Dumnezeu nu a reacţionat imediat ca un partener de viaţă jignit la tot ce afirmase el împotriva Sa într-un moment de iritare, ci s-a ascuns în inaccesibilitate — Thomas Mann vorbeşte subtil despre provocatoarea „aroganţă a nenorocirii“ la Iacob, care din fericire este ignorată de Dumnezeu „cu toleranţă discretă“. Este evident că nonreacţia suverană a lui Dumnezeu, invocată de unii teologi, ar trebui interpretată în acest caz, ca şi în altele, într-un mod mai credibil. Pentru început e vorba doar de un simplu caz de inaccesibilitate, şi ar trebui să existe o serie de premise riguroase înainte de a putea ajunge la concluzia că cel care nu reacţionează e tocmai de aceea superior, ba chiar transcendent. Dacă i-am spune unui surdomut povestea vieţii noastre, nu ar trebui să conchidem din tăcerea lui că preferă să-şi păstreze comentariul pentru sine. Transcendenţa ia naştere în astfel de situaţii dintr-o suprainterpretare a lipsei de reacţie. Ea rezultă din faptul că multe altele ne sunt iniţial inaccesibile şi de aceea rămân independente de noi. Din acest motiv se află în afara fanteziilor de simetrie care determină noţiunile noastre obişnuite despre răspuns, înţelegere, răzbunare şi despre altele de acelaşi fel. Această descoperire poate duce la stabilirea unor relaţii raţionale între oameni, caracterizate de igiena distanţei adecvate. Prin independenţa celuilalt eşuează căutarea iluzorie a partenerului — această nereuşită înseamnă însă un mare pas pe calea spre o libertate capabilă să stabilească relaţii. De aceea, sentimentul adecvat la întâlnirea cu o inteligenţă care rămâne liberă şi în cooperare este gratitudinea pentru independenţa celuilalt. Deci chiar dacă avem aici o concepţie a transcendenţei marcată de înţelegere greşită, ar trebui să-l respectăm pe „Dumnezeu“, în măsura în care este vorba de un Celălalt în mod absolut, ca un concept productiv din punct de vedere moral, care inculcă omului un comportament nemanipulabil în relaţia cu semenii.

În fine, dezvoltarea unei părţi importante a transcendenţei imanent traductibile trebuie pusă pe seama interpretării greşite a funcţiilor imunităţii. Sistemele imunitare sunt întruchipări ale măsurilor ce se iau în caz de răniri. Pe plan biologic, ele se manifestă în capacitatea de formare a anticorpilor, pe plan juridic, sub forma procedurilor de compensaţie pentru nedreptate şi agresiune, pe cel magic, sub forma vrăjilor protectoare, pe cel religios, sub forma ritualurilor pentru înfrângerea haosului — ultimele arată oamenilor cum să continue, când după aprecierea umană nu se poate merge mai departe. În perspectivă sistemică — şi percepute prin prisma alienărilor funcţionale — religiile

trebuie definite ca instituţii psihosemantice cu focalizare dublă. Ele sunt specializate pe de o parte în prelucrarea deficienţelor de integritate, şi din această perspectivă se dedică variatelor scopuri psiho- şi socioterapeutice; pe de altă parte, servesc la canalizarea şi codificarea înclinaţiei umane spre excese — o funcţie care, începând cu romantismul european, a fost cedată în mare măsură sistemului artistic.

În centrul primului cerc funcţional se află preocuparea de a da un sens suferinţei, morţii, dezordinii şi hazardului. Acest serviciu, care leagă consolarea indivizilor de stabilizarea rituală a grupurilor, se obţine adesea cu preţul unui efect secundar imprevizibil: efectele înălţătoare ale religiilor sunt legate inevitabil de acte de comunicare ritualizate şi prin aceasta sunt conectate la planul generalizării simbolice. Ceea ce trebuie să funcţioneze ca remediu trebuie să fie prezentat în acelaşi timp şi ca imagine structurată simbolic a lumii — adică sub forma unui ansamblu de adevăruri cu pretenţii de validitate practică şi teoretică. Aici se află rădăcinile unei erori categoriale cu consecinţe virtual explozive. Este ca o încercare de a declara un remediu drept o divinitate. Deoarece în mod normal coexistă mai multe sisteme imunitare consacrate simbolic, sisteme care îşi pun simultan în circulaţie generalizările, e inevitabil ca ele să se conteste reciproc, parţial sau total, ba chiar să se nege, în funcţie de intensitatea pretenţiei de generalizare. La coliziunile dintre asemenea sisteme, sarcina de a insufla idei înălţătoare, de genul: a pune viaţa într-un cadru coerent, este legată de nevoia de dreptate. Pentru a aprecia în mod corespunzător conflicte de genul acesta, ar trebui să ne imaginăm că pacienţii trataţi cu Prozac şi consumatorii de valeriană s-ar acuza reciproc de erezie şi s-ar ameninţa cu deteriorări grave ale sănătăţii în cazul neconvertirii celorlalţi la medicamentul propriu. Eu aleg nume de sedative care, precum se ştie, uneori nu au efectul dorit şi provoacă în schimb reacţii maniacale. De ceea ce se numeşte „credinţă“ de la Pavel încoace se leagă din vremuri imemoriale un risc asemănător. Efectele psihosemantice benefice ale convingerii religioase, echilibrul sufletesc şi integrarea socială a credincioşilor, sunt legate de efecte riscante, care corespund întru totul reacţiilor maniacale — de altfel, acest lucru se petrece deja cu mult înainte de apariţia religiilor monoteiste. De aceea, faptul bine documentat că formularea monoteismelor expansive a rezultat din stări de excitare maniaco-apocaliptice ale fondatorilor lor nu trebuie tratat cu superficialitate. Interpretarea greşită a funcţiei imunităţii atinge aici direct înţelegerea adevărului. În timp ce abordarea pragmatică se limitează la teza conform căreia e adevărat ceea ce ajută, abordarea părtinitoare insistă pe axioma conform căreia adevărul aparţine doar celui care e îndreptăţit să ceară supunere universală. Pericolul porneşte aici de la tendinţa pătimaşă de a pretinde o importanţă teoretică greşit înţeleasă.

Argumentele aduse până acum continuă bineînţeles tradiţia lucrării lui David Hume *The Natural History of Religion* din anul 1757, deşi ele nu mai reduc ideile religioase, ca Iluminismul timpuriu, doar la „speranţe şi temeri“ primitive. Deşi gândirea inspirată de dorinţe şi afectele de evitare continuă să joace un rol important în modelarea lor, ele nu explică fenomenul religios în totalitate. Versiunea înnoită a criticii religiei porneşte de la conceptele teoriei generale a culturii, care se întreabă în ce condiţii programele culturale au coerenţă pe orizontală, capacitate de transmitere pe verticală şi internalizare personală într-o populaţie dată. Graţie opticii sale complexe, noua abordare permite şi o înţelegere exactă a concluziilor eronate din istoria naturală şi socială. În contrast cu

clasicismul iluminist, noile descrieri ale aspectelor religioase schiţate aici explică anumite manifestări ale credinţei nu prin natura umană imperfectă, ci văd în ele mai curând fenomene excedentare, din cauza cărora oamenilor li se cere un surplus de energii înălţătoare şi unificatoare. „Istoria naturală a religiei“ actualizată reia o antropologie a reacţiei exagerate, care permite explicarea evoluţiei lui *homo sapiens* printr-o teorie a surplusurilor excesive de impulsuri existente la grupuri izolate.[9] Printre acestea se numără excedentele de conştienţă care fac existenţa umană efuzivă şi enigmatică. Noţiunile „excedent“ şi „reacţie exagerată“ nu conţin doar latura energetică a fenomenelor religioase — aceste concepte elucidează înseşi conţinuturile credinţei, deoarece teopoeziile se bazează fără excepţie pe universaliile exagerării.

Pe lângă cele de mai sus, menţionez un al cincilea aspect al transcendenţei, pentru care nu pot fi aduse în dezbatere, după părerea mea, descrieri substitutive funcţionaliste şi naturaliste de tip imperativ. Unii autori de lucrări filosofice şi religioase au lansat ideea că inteligenţa umană are capacitatea de a-şi imagina o inteligenţă de care ea este depăşită. Acest salt, deşi are loc adesea doar *pro forma*, duce inteligenţa dincolo de nivelul ei actual. Îi atestă că se înţelege corect pe sine, atunci când se vede implicată într-o tensiune pe verticală. În aceasta are loc creşterea ei — cu condiţia să-şi asume riscul învăţării. Inteligenţa trăieşte permanent în mai multul sau mai puţinul său lăuntric, şi orientarea ei după propriul pol mai înalt este un gest prin care ea îşi declară propria formă de transcendenţă. Multitudinea gesturilor de acest fel în religiile monoteiste (exprimate în mod tipic prin reclamarea studiului scrierilor sfinte) şi în filosofia clasică (care pune pe acelaşi plan suferinţa şi învăţarea) nu trebuie să ne mai preocupe în contextul actual — ea continuă să trăiască în lumea cărţilor ca veneraţie iubitoare de lectură.

Un alt aspect ireductibil al comportamentului religios îl putem surprinde dacă luăm în considerare răspunsurile oamenilor la provocarea gândirii prin inevitabilitatea morţii. Mai ales aspectul topologic al problemei morţii e cel care deschide o perspectivă asupra transcendenţei într-un sens complet independent. Muritorii — pentru a cita cuvântul grecesc pentru oameni — se străduiesc permanent să-şi imagineze locul în care s-au „dus“ cei decedaţi şi în care se vor „muta“ şi ei *post mortem*. Că pe tema aceasta puterea de imaginaţie se amplifică din plin e de necontestat, aşa cum se vede mai ales în picturile bogate în detalii ale locurilor din lumea cealaltă, paradisiace sau infernale — dar problema trece cu mult dincolo de observarea diagnozei fanteziilor proiective. Între înţelegerea noţiunii de spaţiu şi loc a celor în viaţă şi a imaginilor lor despre „locuri“ din lumea de dincolo, nu se poate stabili un continuu simplu. De aceea locul morţilor rămâne transcendent într-un sens al cuvântului care necesită clarificare. El este o dimensiune heterotopă — dacă aceasta înseamnă că cei morţi „sălăşluiesc“ într-un altundeva care se sustrage alternativei undeva şi nicăieri. Pentru acest altundeva „străin“, tradiţia oferă codificări foarte diferite, care merg de la formula „la Dumnezeu“, până la „în Nirvana“ sau „în memoria celor care iubesc“. Caracterizările sunt poate picturale, ambigue şi neclare, dar ele rezistă, în obstinaţia lor, reducţiilor facile la un banal nicăieri.

În cele ce urmează vreau să mă refer la o a şaptea semnificaţie a transcendenţei, la care de asemenea nu se poate renunţa uşor în favoarea unei explicări naturaliste simpliste a lumii. Ea e tributară concepţiei că o instanţă din lumea de dincolo, numită de obicei Dumnezeu, îşi îndreaptă

atenţia în momente deosebite, din dragoste, compasiune sau indignare, spre unii oameni numiţi receptori ai mesajelor care, după anumite criterii de atestare, sunt considerate revelaţii. Nu e aici locul pentru a discuta implicaţiile noţiunii de revelaţie[10]. Termenul primeşte un sens doar în cadrul unui mod de gândire foarte condiţionat, pe care în altă parte îl numesc metafizica expeditorului puternic.[11] Transcendenţa denotă în acest context provenienţa unui mesaj cu semnificaţie vitală pentru oameni. Ideea de revelaţie implică scenariul destul de dramatic conform căruia un Stăpân dispus să comunice se adresează prin ordine stricte care sunt daruri sau daruri care sunt impuse, folosind intermediari aleşi — profeţi, legiuitori şi supraoameni desăvârşiţi —, unui grup de receptori, pentru a-i determina să-i accepte mesajul. Astfel, la o primă citire, revelaţia este un mesaj „de dincolo“ care îl obligă pe adresant la supunere plină de recunoştiinţă.

Din această perspectivă, conceptul de revelaţie aparţine negreşit lumii lui *homo hierarchicus*. El abordează raportul feudal între senior şi vasal prin analogie cu relaţia cognitivă între obiect şi subiect, cu accent clar pe primatul seniorului şi al obiectului. Receptarea unei revelaţii corespunde, conform acestui model, valorii extreme a pasivităţii vasalului. Ea marchează cazul în care a asculta şi a da ascultare coincid. În alte contexte s-ar vorbi despre o propunere care nu poate fi refuzată. Se înţelege imediat de ce în culturile caracterizate prin devasalizare modelul acesta îşi pierde plauzibilitatea, atât epistemologic, cât şi social. Ideea că ar putea exista subiecţi simpli receptori se dovedeşte a fi logic şi empiric nesustenabilă. Subiectul nu ar putea răspunde îngerului păzitor al obiectului „Să mi se întâmple precum ai spus“; din contră, ştie că imprimă tuturor obiectelor experienţei sale propriul „cadru al posibilităţilor sale“. Din acest motiv şi din altele, ideea unei revelaţii sub formă de ordin şi acceptabilă în mod pasiv duce la criză. Orice li s-ar face cunoscut subiecţilor şi prin oricine, nu mai poate fi conceput fără contribuţia receptorului. Dacă aceasta ajunge până la primatul părţii receptoare, aşa cum afirmă unii constructivişti, nu se ştie.

Prin „întoarcerea spre subiect“, revelaţia nu numai că iese din pasivitate — ea se şi desprinde tot mai mult de contextele religioase înguste: nu mai trebuie ancorată exclusiv în vestea unică dată de un expeditor transcendent, ca în cazul unei scrieri sfinte — ea are loc permanent şi pretutindeni, pe de o parte datorită caracterului deschis al lumii, care se „clarifică“, se „luminează“ singură, pe de altă parte datorită dezvăluirii forţate a ceea ce fusese tăinuit până acum, dezvăluire promovată prin clarificare şi cercetare organizată. Faptele din domeniul ştiinţei şi din creaţia artistică a moderniştilor dovedesc fără echivoc sfârşitul erei revelaţiilor receptate pur şi simplu. În cultura adeptă a raţionalităţii s-a dezvoltat o puternică antiteză la pasivismul antic şi medieval, care aşteaptă să fie omologată de susţinătorii conceptului mai vechi de revelaţie. Susţinătorii tipului vechi se văd nevoiţi să recunoască ce mult au supraestimat revelaţia religioasă ca explicaţie pentru esenţa tuturor lucrurilor şi au subestimat explicarea lumii prin trăire conştientă, ştiinţă şi artă. Aceasta obligă teologia să înveţe, căci nu îşi poate permite să se rupă de cunoaşterea lumii de către partea cealaltă. Fără o anumită convergenţă a conţinutului revelaţiei religioase şi a explicării nonreligioase a lumii, gândirea credincioşilor s-ar cufunda în arbitrarietate iraţională. Aceasta are o relevanţă directă pentru ideea de „credinţă“ în măsura în care, prin modernizarea progresivă, aspectul activ câştigă teren împotriva celui pasiv şi în raport cu el — până când devine clar în cele din urmă, cât de puternic îşi afirmă „voinţa de credinţă“ superioritatea faţă de credinţa dăruită.[12]

Opinia că prin pătrunderea motivaţiilor militantiste în religie se declanşează fenomenul reformării nu o pot dezvolta aici — nici observaţia că imaginea intelectual-istorică de „Contrareformă“ este în joc pretutindeni, unde se încearcă impunerea prin constrângere a pasivităţii. În acest sens, o bună parte a actualei culturi de masă, mai ales latura ei terifiantă, ar proveni dintr-o Contrareformă nedeclarată: ea este cea care a pregătit terenul multcitatei „reveniri a religiei“. În toate proiectele de restaurare a pasivităţii, voinţa de credinţă se comportă ca tânjire după supunere. În contextul acesta ar fi de discutat sugestiva maximă a lui Martin Mosebach, conform căreia credem cu genunchii — „sau nu credem deloc“:[13] ea este simptomatică pentru o căutare hotărâtă pentru găsirea unui sprijin în obiectiv. Dacă ea ar fi adevărată, genunchii ar fi organele catolice reale şi inimile înălţate ar trebui să se mulţumească cu locul al doilea.

Pe scurt, doresc să observ că studiul unor astfel de fenomene nu va mai fi limitat în viitor la ştiinţa religiilor. Mai mult, ştiinţa generală a culturii trebuie să-şi extindă cu timpul competenţa în domeniul religios. În locul declarării unui an al ştiinţelor umaniste ar trebui declarat un secol al ştiinţelor culturii. Misiunea lor spirituală ar trebui să fie clară de îndată ce învaţă să transforme comorile cunoaşterii transculturale în capitaluri vii care pot fi investite în toate culturile existente. Ca ştiinţă a coexistenţei, ştiinţa culturii ar fi adevărata moderatoare a ecumenismului global. Ea are responsabilitatea de a arăta de ce calea civilizatoare este singura care mai e deschisă.

1 Jacques Derrida, *Marx' Gespenster*, Frankfurt am Main, 1995, [*Spectrele lui Marx*, Editura Polirom, Bucureşti, 1999]. 87
2 Jacques Derrida, *op.cit.*, p. 87.
3 Derrida îşi reia tezele despre războiul religilor monoteiste în dialogul cu Lieven De Cauter din 19 februarie 2004, sub titlul *Pour une justice à venir*, în care schiţează contururile unui mesianism formalizat sau nonreligios.
4 Heiner Mühlmann, „*Die Ökonomiemaschine*“, în: *5 Codes: Architektur, Paranoia und Risiko in Zeiten des Terrors*, ed. Gerd de Bruyn, Igmade, Basel/Boston/Berlin, 2006, p. 227. Această teză ar putea fi eventual precizată, înlocuind cuvântul „generaţie“ cu sintagma „perioada de învăţare într-o viaţă de durată medie“ — din care ar rezulta în dimensiunea retrospectivă necesitatea de cooperare cu cunoştinţele strămoşilor pe care nu i-am mai cunoscut (adică de regulă începând cu străbunicii) şi, în perspectivă, de cooperare cu urmaşii pe care nu îi vom mai cunoaşte (începând cu strănepoţii).
5 Creaţioniştilor le datorăm ideea uimitoare că Dumnezeu a creat lumea în jurul anului 4000 î.H. în aşa fel încât să arate infinit de mult mai veche decât e (teorema iluziei vârstei). Preţul spiritual al acestei replici la adresa provocării evoluţioniste e mare: prin ea devine Dumnezeu *genius malignus*, care nici la Creaţiune nu a pierdut ocazia de a-i ademeni pe evoluţionişti pe calea greşită.
6 Heiner Mühlmann, *Die Natur der Kulturen. Entwurf einer kulturgenetischen Theorie*, Wien / New York, 1996.
7 Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München, 1987 (apărută iniţial în 1917), p. 13-28.
8 * die Moderne — curent literar (în Germania) în jurul anului 1900. *(n. trad.)*
9 *Cf.* Peter Sloterdijk, *Sphären II, Globen, Makrosphärologie*, Frankfurt am Main, 1999, cap. 2, Gefäß-Erinnerungen. Über den Grund der Solidarität in der inklusiven Form, pp. 197-250; şi cap. 3, Archen, Stadtmauern, Weltgrenzen, Immunsysteme. Zur Ontologie des ummauerten Raums, pp. 251-325; precum şi *Sphären III, Schäume, Plurale Sphärologie*, Frankfurt am Main, 2004, cap. 3, Auftrieb und Verwöhnung. Zur Kritik der reinen Laune, p. 671f.
10 Vezi capitolul 6, „Remediile“ şi capitolul 7, „Parabolele inelelor“
11 *Cf.* Peter Sloterdijk, *Sphären II, Makrosphärologie*, cap. 7: Wie durch das reine Medium die Sphärenmitte in die Ferne wirkt. Zur Metaphysik der Telekommunikation, Frankfurt am Main, 1999, pp. 667-787.
12 *Cf.* Peter Sloterdijk, *Neuigkeiten über den Willen zum Glauben. Notiz über die Desäkularisation*, Bochum, 10 februarie 2007.
13 Martin Mosebach, *Häresie der Formlosigkeit. Die römische Liturgie und ihr Feind*, erweiterte Neuausgabe, München, 2007, p. 25.

2
Formaţiile

După expunerea acestor condiţii, aş dori să abordez cele trei religii monoteiste, al căror război şi dialog constituie subiectul acestor consideraţii. Încep cu o observaţie genetică, menită să arate cum religiile menţionate au apărut pe rând una dintr-alta, respectiv fiecare din surse mai vechi — precum o explozie în trei faze (sau o succesiune de preluări ostile). Faptul că la o asemenea prezentare sumară sunt posibile doar observaţii elementare şi foarte schematice nu necesită o explicaţie proprie, şi deoarece aici nu e vorba de istoria religiei, ci de prezentarea „părţilor conflictuale“, mă pot limita la afirmaţii tipice. De asemenea, istoria textelor sfinte nu se află în centrul demersului meu, motiv pentru care aici nu voi face nici cea mai vagă încercare de a prezenta dezvoltarea creştinismului şi a islamului ca pe romanul de aventuri înţeles greşit, pe care criticii literari îl identifică în preocuparea celor două monoteisme mai târzii cu cărţile sfinte ale predecesorilor.[14] E inutil să subliniez că, din perspectiva credinţei, consideraţiile care urmează trebuie să apară în multe locuri prea nedrepte, în măsura în care, pentru aceasta, majoritatea lucrurilor care se spun despre ea, fără ca ea însăşi să le revizuiască, sunt nedrepte. O maladivă aprobare, în chip de comentariu al cititorului la aserţiunile care urmează, e greu de evitat. Ar trebui să se ia în considerare că tema în sine stimulează unilateralitatea, deoarece impune să se pună în prim-plan nu atât conţinuturile învăţăturilor monoteiste care inspiră respect, ci potenţialele lor generatoare de concurenţă şi conflict.

Numirea candidaţilor în aria tezelor monoteiste începe în mod logic cu stabilirea poziţiei iudaismului. De la ce ar trebui să se pornească aici, a spus în esenţă Thomas Mann într-un inspirat capitol din *Iosif şi fraţii săi*, sub titlul „Cum l-a descoperit Abraham pe Dumnezeu“. În scena primordială a tradiţiei abrahamice, reconstituită literar, observăm lupta strămoşului monoteismelor pentru răspunsul la întrebarea cui să slujească omul: „… şi răspunsul său straniu a fost: «Numai Celui mai de Sus».“[15] Meditând profund, Abraham ajunge la convingerea că pământul, oricât de remarcabil de diverse i-ar fi roadele, tot nu poate reprezenta prima şi suprema Mărime, deoarece e evident dependent de ploaia cerului. Pornind de la această reflecţie, după ceva vreme, Abraham ajunge la concluzia că şi acesta, în ciuda sublimelor mişcări ale constelaţiilor şi în ciuda tuturor fenomenelor meteorologice înspăimântătoare, nu poate întruchipa pe deplin ceea ce caută, deoarece acestea doar se schimbă mereu şi se neagă reciproc — luna, de exemplu, aproape că dispare când

răsare luceafărul de dimineaţă. „Nu, nici ele nu sunt demne de a fi zeii mei.“ În cele din urmă, adresându-se direct „Celui mai Înalt“[16], ajunge la conceptul de Dumnezeu absolut sublim, puternic şi din cealaltă lume, care stăpâneşte astrele şi se dovedeşte astfel a fi absolut primul, cel mai puternic şi unicul. De aici a ştiut el, Abraham, care în virtutea investigaţiilor sale devenise el însuşi într-o anumită măsură „tatăl lui Dumnezeu“[17], la cine trebuie să se roage în viitor: „A fost întotdeauna numai El, cel mai de sus, care singur putea fi Dumnezeul cel adevărat al oamenilor şi care a fost subiectul inconfundabil pentru strigătul de ajutor şi cântecul de slavă al omului.“[18]

În această regresiune poetică la sursa psihodinamică a credinţei într-un singur Dumnezeu, Thomas Mann a pus foarte bine accentul la străbunul evreilor pe un impuls care a fost denumit afectul summoteist. Mult înaintea oricărei teologii teoretice, acesta furnizează matricea sentimentului autentic monoteist. El fondează rezonanţa între un Dumnezeu care e drastic în privinţa dominaţiei sale asupra lumii şi un om care îşi ia în serios dorinţa de apartenenţă la un astfel de stăpân. Thomas Mann nu tăinuieşte faptul că felul acesta de a-l căuta pe Dumnezeu este strâns legat de aspiraţia omului spre preţuire: niciun monoteism aşadar, fără o anumită semeţie. „Pentru a ajunge la o oarecare însemnătate şi prestigiu în faţa lui Dumnezeu şi a oamenilor, a fost nevoie ca lucrurile — sau cel puţin un lucru — să fie luate în serios. Părintele primordial luase absolut în serios întrebarea cui să îi slujească omul …“[19]

În mod ciudat, adoraţia abrahamică a lui Dumnezeu (precum arată portretul său în cărţile iudaismului) nu duce deocamdată la strămutarea lui în zone supraumane. Desigur că este descris ca un Dumnezeu aflat foarte sus, dar nu rămâne nicio îndoială în privinţa ancorării sale în pământ. El păstrează toate însuşirile unui om, căruia nu îi e străin nimic din ceea ce este omenesc, începând cu mânia colerică de care e cuprins în relaţiile cu ai săi, până la izbucnirea imprevizibilă ce caracterizează stilul primelor sale enunţuri. Ironia sa despotică şi oscilaţia permanentă între prezenţă şi absenţă îl fac să semene mai mult cu un tată imposibil decât cu un principiu al justiţiei cereşti. Un Dumnezeu care iubeşte grădinile şi se desfată în răcoarea lor de seară, care duce bătălii sângeroase şi le impune credincioşilor săi dovezi de supunere marcate de sadism, poate fi orice, numai nu un spirit fără trup, cu atât mai puţin un neutru extramundan. Viaţa sa afectivă oscilează între jovialitate şi larmă, şi nimic nu e atât de absurd ca insinuarea că el ar intenţiona să iubească întreaga omenire. Dacă a existat vreodată o figură despre care s-ar putea spune că a fost în întregime Dumnezeu şi în întregime om, acela este Iahve cel conform reprezentării sale în cartea lui I. Despre el a observat Harold Boom în mod just că ar fi cea mai teribilă figură din istoria religiei — regele Lear printre stăpânii cerului, ca să spunem aşa. Că tocmai un entuziast charismatic ca Iisus să fi fost „fiul său iubit“, ba chiar unul şi acelaşi cu el, aşa cum au enunţat teologii la Niceea, este de neconceput din punct de vedere teopsihologic.[20] Cu un asemenea model de samavolnicie, nu poate fi nimeni *homoousios*, cu atât mai puţin un „fiu“ ca Iisus. Ceea ce numesc teologii creştini Dumnezeu Tatăl a fost o reinventare târzie pentru scopurile politicii trinităţii. Trebuia să se introducă atunci un tată binevoitor care să se potrivească oarecum cu fiul uimitor. Cu Iahve al scrierilor evreieşti, noua descriere creştină a lui Dumnezeu avea bineînţeles doar foarte puţin de-a face.

La începutul reacţiei în lanţ monoteiste găsim un fel de contract între un psihic grav-impunător şi

un Dumnezeu grav-impunător. Despre celelalte însuşiri ale sale, temperamentul coleric, ironia şi gustul pentru hiperbole răsunătoare, nu trebuie discutat în contextul dat. Aici rezidă o relaţie puternică producătoare de simboluri, fără de care o mare parte din ceea ce din secolul al XIX-lea poartă numele de culturi superioare (după Karl Jaspers şi „culturi ale perioadei axiale“) ar fi de neimaginat. Unul dintre secretele alianţei summoteiste constă desigur în satisfacţia credincioşilor de a fi câştigat, prin supunerea faţă de Cel de Sus, o cotă oricât de modestă de suveranitate. De aici dorinţa puternică de supunere ce poate fi observată la adepţii fervenţi ai ideii de Dumnezeu. Nimeni nu poate realiza ideea unui astfel de Dumnezeu, fără a ajunge într-o frenezie a dorinţei de slujire şi implicare. Destul de des, slujitorii hotărâţi ai lui Dumnezeu sunt foarte mândri de umilinţa lor. Când credincioşii progresează în rolurile lor zeloase, aceasta se datorează şi faptului că nimic nu poate alunga spectrele dezorientării existenţiale atât de rapid ca participarea la o acţiune sacră ce creează locuri de muncă şi promite promovări. În sensul acesta, sistemul „Dumnezeu“ trebuie înţeles ca fiind cel mai important angajator din zona religioasă — şi atunci ateismul înseamnă în primul rând o formă de pierdere a locurilor de muncă, pierdere combătută fireşte vehement de către cei afectaţi.

Legătura dintre seriozitate şi măreţie corespunde presiunii crescânde la care ajunge să fie supus sentimentul religios, de îndată ce cresc pretenţiile faţă de atributele divine. Iar creşterea lor continuă este inevitabilă când, precum în Orientul Mijlociu în al doilea şi în primul mileniu creştin, încep să apară fricţiuni între o multitudine de religii orgolioase — până când trece faza amabilităţilor diplomatice şi problema supremaţiei absolute devine inevitabilă. În aceste condiţii, relaţiile dintre *Psyche* şi lume capătă o nouă dimensiune: scena extinsă a lumii şi a lui Dumnezeu le pretinde sufletelor capacităţi de înţelegere sporite, crescânde — şi viceversa, aspiraţiile la semnificaţie ale sufletelor le cer lui Dumnezeu şi lumii roluri tot mai interesante în dramele generale. Fanaticii monoteişti ai tuturor timpurilor confirmă cu întreaga lor existenţă această evoluţie: dacă s-ar merge după ei, zelul lor servil nu ar însemna doar o contribuţie privată la slăvirea lui Dumnezeu. Ar fi chiar zelul lui Dumnezeu, care prin ei intervine în lume. Înţeles corect, zelul acesta este un aspect al căinţei lui Dumnezeu de a fi creat lumea. În forma sa mai moderată, el atestă bunăvoinţa sa de a salva ce mai e de salvat din creaţia scăpată de sub control.

Alegerea religiei de către Abraham este deci în cea mai mare măsură determinată *thymotic* — dacă este legitim să aduc în discuţie conceptul grecesc pentru centrul care guvernează impulsurile de ambiţie şi mândrie ale lui Psyche, *thymós*-ul, pentru interpretarea teodramelor din Orientul Mijlociu.[21] Cerându-i Dumnezeului său să fie foarte înalt, atât de înalt încât să fie deasupra lumii, Abraham exclude, spre marele avantaj al încrederii lui în sine, toate alianţele minore când purcede la căutarea unui Stăpân şi partener suveran. Preţul acestei singulare alianţe se numeşte monolatrie: slăvirea unui singur Dumnezeu, evidenţiat dintr-o pletoră de concurenţi, a căror existenţă şi influenţă deocamdată nu pot fi negate. Friedrich Max Müller (1823-1900), marele lingvist şi cercetător al religiilor, influenţat de Schelling, şi căruia indologia contemporană îi mai datorează mult, a propus pentru cultul lui Dumnezeu şi al Unicului termenul henoteism şi l-a identificat ca treaptă în evoluţia monoteismului. În măsura în care acest Dumnezeu câştigă întâietate ca unicul-important pentru noi, ceilalţi zei sunt plasaţi inevitabil pe ultimul plan. Cu timpul, ei nu mai contează decât ca forţe subalterne, în cel mai fericit caz ca funcţionari utili ai cerului, dar adesea şi ca paraziţi rebeli —

puncte de pornire ale învăţăturilor despre demoni şi diavoli, a căror proliferare avea să devină tipică pentru doctrinele monoteiste constituite ulterior. Se înţelege, de aceea, de ce nu poate exista niciun monoteism fără strategeme de ierarhizare. După ce figurii Dumnezeului şi Unicului i s-a putut garanta prioritatea doar prin subordonarea altor candidaţi, controlul celor respinşi rămâne o sarcină permanentă. În chiar matricea monoteistă apar zonele care vor fi ocupate mai târziu de adversarii de serviciu ai Unicului. Noua opoziţie îşi exprimă de timpuriu tendinţa polemică: Dumnezeul supramundan, adevărat, împotriva mulţilor zei falşi, intramundani.

Ceea ce constituie, din perspectivă teoretică, dificultatea sediţioasă a monoteismului — decizia sa apriorică de a prezenta transcendenţa drept persoană — îşi relevă, sub aspect practic, marele său avantaj: anume că fiecare credincios potenţial şi actual poate recurge la o abundenţă de intuiţii, care fac inteligibile raporturile lui Dumnezeu cu lumea. Dacă Dumnezeu e persoană, atunci poate crea, distruge, iubi, urî, permite, interzice, recompensa, pedepsi ca o persoană — şi în toate acestea poate observa.[22] Atât timp cât era vorba de simpli zei ai casei şi ai familiei, plauzibilitatea pentru aceştia era uşor de dobândit. Dar pentru a înzestra o divinitate mondială cu asemenea calităţi personale, a fost probabil inevitabilă apelarea la analogii cu marii regi. Totuşi fără efort contraintuitiv nu se putea realiza nimic în domeniul acesta. Cert este în orice caz că doar prin sugerarea personalizării i-a putut reuşi monoteismului incipient manevra ambiţioasă: instituirea improbabilului infinit drept atestat pentru credinţă.

În poziţionarea monoteismului iudaic intervin două complicaţii psihopolitice destul de importante. Pe de o parte s-a exprimat suspiciunea că el s-ar baza pe un export de idei, căci evreii l-ar fi adus cu ei în momentul exodului lor semilegendar din Egipt, sub conducerea lui Moise — o suspiciune pe care Sigmund Freud a extins-o până la ipoteza îndrăzneaţă că Moise ar fi fost el însuşi, aşa cum lasă de bănuit numele său, un egiptean, poate dintr-o familie nobilă, care ar fi continuat printre evrei marele experiment de politică religioasă al perioadei Amarna, monoteismul solar al lui Akhenaton. Conform acestuia, evreii epocii postmozaice, în ciuda faptului că erau, fireşte, antiegipteni, în realitate ar fi rămas o comunitate heteroegipteană[23] cu care s-a parcurs, mai întâi semiconştient, apoi inconştient, un capitol de teologie experimentală a divinităţii supreme, împreună cu toate consecinţele — consecinţe dintre care genocidul intern al partidei devotate lui Moise împotriva adoratorilor viţelului de aur la poalele muntelui Sinai (în cazul în care acest incident nu este doar o invenţie înălţător-terifiantă) poate că a fost un exemplu extrem, dar nu complet lipsit de urmări.

În cuvintele lui Moise: „Fiecare să omoare pe fratele său, pe prietenul său şi pe ruda sa“ (Exodul 32, 27) se exprimă pentru prima dată sloganul acelui zel faţă de Unicul şi faţă de Dumnezeu, din cauza căruia părţi ample din istoria monoteismului (în special în versiunile ei creştine şi în cele islamice) trebuie citite ca un raport lipsit de consideraţie pentru cele sfinte. La muntele Sinai se inventează o calitate nouă din punct de vedere moral a omorului: el nu mai justifică supravieţuirea unui trib, ci triumful unui principiu. Când Dumnezeu devine idee … De această inovaţie e legată o schimbare a întruchipării victimei, care de la aducerea unei ofrande duce la exterminarea unui adversar. Despre faptul că Israel a impus constituirea unei „comunităţi voluntare de convingeri“

poate fi vorba, având în vedere astfel de procedee, doar dacă facem abstracţie de fracţiunea exterminată.[24] De ce sunt capabile „comunităţile de convingeri“ în stare de stres, dovedeşte între altele sistemul de denunţuri instituit de iacobini după 1793, care le cerea francezilor virtuoşi să-şi denunţe organelor justiţiei revoluţionare nu doar vecinii apropiaţi, ci şi propriii membri de familie, dacă făceau observaţii critice dintre cele mai neînsemnate.

Mitul exodului rămâne constitutiv pentru iudaism, deoarece, prin circumstanţele dramatice evocate mereu, produce o engramă psihică puternică, îndeosebi prin evocarea plină de avertismente a faptelor îngerului morţii, care în noaptea critică a sărit (*pessach* în ebraică, a sări peste, a trece de, a cruţa) uşile unse cu sânge de miel ale evreilor, dar a intrat la egipteni şi l-a ucis pe primul născut. Povestea exodului este inconfundabil încorporată într-un ritual-de-stres-maxim, care, datorită forţei sale evocatoare, garantează comunităţii practicante cea mai mare internalizare posibilă a legii.[25] Cine se întreabă care e secretul prin care iudaismul a fost capabil să supravieţuiască mai mult de trei milenii ar trebui să caute mai întâi în locul acesta. Nu este deloc altul, decât acela al gradului înalt de fitness memoactiv intrinsec acestei religii, datorită mitului său primordial: el combină bucuria de a se fi salvat cu amintirea celei mai înfiorătoare nopţi. Numeroase forme secundare de exersare susţin aceste prime întipăriri, mai ales cele axate pe studiul scrierilor ebraice. Îndurarea mândră a circumciziei ar putea avea un efect similar. Cine trăieşte sub mitul exodului poartă o amprentă perenă care cutremură, înalţă, obligă, leagă şi exclude. Ca urmare a capacităţii de a imita, putătorii amprentei pot să-şi transmită pasiunea mai departe şi să cutreiere timpurile ca transportori vitali ai unui conţinut spiritual.

A doua condiţie iniţială care complică instaurarea monoteismului în Israelul antic decurge din experienţa de exil din secolul al VI-lea î.H. Există printre oamenii de ştiinţă un consens larg despre faptul că teologia evreiască a intrat în faza ei critică odată cu exilul babilonian, 586-538 î.H., în timpul căruia şi-a dezvoltat caracteristicile recognoscibile până astăzi. După mai vechile debuturi fanatice şi episoade rigoriste, aceştia sunt anii deciziei monoteiste. Escaladarea este declanşată de încleştarea semantică dintre Dumnezeul lui Israel şi zeii imperiali ai Babilonului. Monolatria a lui Iahve mai veche produce acum o suprastructură speculativă, care devine monoteismul rigorist atât teoretic, cât şi politic.[26] Punctul esenţial al acestor radicalizări nu este greu de identificat. El constă în enunţarea unui concept politic de zeu de factură metapolitică, ce atestă hotărârea de a acorda zeului poporului subjugat — care plângea la apele Babilonului —superioritatea absolută, deşi tăinuită şi capabilă să se impună, deocamdată doar simbolic, asupra zeilor imperiului despotic.

Acest punct de cotitură constituie unul dintre momentele cu consecinţele cele mai pregnante în istoria spirituală a Occidentului de mai târziu. Aici se despart pentru prima dată spiritul şi puterea, aflate cândva într-o unitate difuză, în poli opuşi. În timp ce deţinătorii puterii, ca toţi despoţii fericiţi dinaintea lor, omagiază statornic succesul mundan şi acumulează veştile de victorie ca pe nişte trofee sacre, spiritul celor învinşi se retrage într-un adăpost în care visează la dreptate şi dictează condiţiile împlinirii ei iminente. În contextul acesta, noţiunea de adevăr capătă o nuanţă futuristă şi se deschide fanteziilor paseiste de tendinţă parţial terapeutică, parţial revanşardă. Teologia postbabiloniană descoperă modul de gândire contrafactual şi utopic. Adevărul şi realitatea se separă — prin aceasta apare opţiunea de a milita pentru adevăr, care de acum înainte este considerat şi cea mai tăioasă armă

a celor slabi, de a propaga valori în dezacord cu realitatea, care în plan real sunt sortite eşecului şi totuşi nu pot şi nu vor să înceteze să anticipeze ora triumfului.

Reacţia teologică a iudaismului postbabilonian la experienţa sclaviei se cristalizează într-un cult al exaltării în înfrângere. De aceea, primul monoteism real care se dezvoltă aici trebuie înţeles mai ales ca teologie protestatară. El poate fi aşa cum e, numai prin faptul că nu reprezintă religia dominantă, ci religia rezistenţei împotiva dominantului. Este sensul teocraţiei evreieşti, de a-l ridica pe propriul rege tăinuit, transcendent deasupra regilor proclamaţi ai celorlalţi. Aspiraţia abrahamică summoteistă spre Cel mai Înalt şi zelul monolatric mozaic pentru Dumnezeu se contopesc de-abia acum — antibabilonian şi antiimperial — într-o formă subversivă de smerenie critică, dar inevitabil nostalgică faţă de putere. De acum încolo se exprimă ca dorinţă de a-i domina pe superiori.

A doua poziţie în aria de conflict monoteist este marcată clar din momentul apariţiei antitezei creştine la teza evreiască. Deşi Dumnezeul vestit de Pavel şi de ceilalţi apostoli păstrează o serie de caracteristici ale predecesorului său evreu, imaginea sa capătă, prin accentele cristologice subversiv noi, trăsături complet neaşteptate, ba chiar provocatoare şi scandaloase.

Dumnezeul răstignit rămâne pentru toate timpurile o provocare pentru înţelegerea mundană a victoriei şi a înfrângerii. Din perspectivă istorică, este decisiv că abia odată cu intervenţia lui Pavel se conturează conţinuturile universaliste ale teologiei evreieşti postbabiloniene şi se investesc într-o ambiţioasă mişcare prozelită. Dublul eveniment evocat prin numele Iisus din Nazareth şi cel al lui Pavel din Tars nu semnifică nimic altceva, decât evadarea Dumnezeului-Unul din zona Orientului Mijlociu: aceasta atrage după sine schimbarea impulsului religios dintr-un cult limitat etnic în telecomunicare cu extindere imperială. Apostolul neamurilor nu se mai putea limita la convorbirile locale evreieşti despre divin. Din instinct strategic clar, Pavel a identificat întreg imperiul roman, la nivelul de înţelegere de atunci, întreaga lume, drept arie de acţiune pentru misiunea sa — motiv suficient ca Pavel să reprezinte până astăzi un idol pentru amatorii de militantism abstract: primul puritan, primul iacobin şi primul leninist într-o singură persoană, ca să spunem aşa. Nu poate fi întâmplător că munca lui Pavel s-a transmis în mare măsură sub formă de epistole, căci ele constituie un gen cu efect apostolic chiar la distanţă. În ele şi cititorul de azi mai observă realizarea treptată a creştinismului graţie scrierii.

Prin orientarea către global s-a desfiinţat baza populară convenţională a credinţei-într-un-singur Dumnezeu. Purtătorul monoteismului specific nou, plasat în vârful cristologic, nu mai putea fi găsit doar în Israel, primul popor ales. Lovitura de geniu a lui Pavel transferă legământul cu Dumnezeu la un popor nou, „format“ din credincioşi aparţinând tuturor popoarelor — de aceea, această colectivitate nouă se va numi *ekklesia* sau Noul Israel şi va reprezenta planul neegalat istoric al unui popor pneumatic. El constituie prototipul de *communio*: un mare corp spiritual unit prin botez. În acest colectiv, apartenenţa la acelaşi Domn are prioritate faţă de descendenţa tribală şi de neam. Într-un gest generos faţă de „copiii lui Dumnezeu“, deosebirile dintre evrei şi greci, sclavi şi oameni liberi, între bărbat şi femeie sunt declarate lipsite de importanţă (Romani 10, 12 şi Galateni 3, 28). Un nou model asociativ, „comunitatea sfinţilor“, împinge înapoi etnocentrismul până atunci imemorial — de acum încolo, omul este în primul rând partener al lui Hristos şi doar apoi membru al tribului şi

al poporului. Mai mult, orientarea după reîntoarcerea iminentă a Domnului în glorie duce la o schimbare de accent, în care motivele futuriste le temperează *de facto* pe cele genealogice şi le depăşesc *de iure*. Dacă Dumnezeu îi promisese lui Abraham, după dezlegarea lui Isaac, descendenţi „atât de numeroşi ca stelele pe cer“, după Pavel, modelul prieteniei îl depăşeşte pe cel al descendenţilor. Adopţia spirituală înlocuieşte originea corporală.

În Pavel îşi are obârşia universalismul entuziast, preluat de generaţii mai târzii de apostoli drept propulsor al unei opere misionare veşnic neterminate. S-ar putea vorbi de un integrism apostolic, pentru a contura proiectul de fiinţă la succesorii lui Hristos, prin care purtătorul mesajului se consacră muncii de propovăduire. Nu fără motiv s-a putut afirma că un creştin e doar acela care a făcut creştin cel puţin încă un om. Prin propovăduire, forma vieţii înseşi devine conţinut al vieţii. Subiectivitatea profană trebuie schimbată cu persoana ancorată în cele sfinte: „Trăiesc, dar nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăieşte în mine“ (Galateni, 2, 20). Ceea ce din exterior apare drept devotament idealist, în fond este privilegiul de a avea, din convingere lăuntrică, permisiunea de a te osteni pentru o cauză mare. Ca şi răzbunarea, credinţa misionară se apropie de „utopia vieţii motivate“[27]. Niciodată, aşa se spune, nu ar putea credinciosul să-şi sporească el singur zelul faţă de Dumnezeu, dacă nu ar lucra zelul lui Dumnezeu însuşi în el, pentru împărăţia Sa care va veni. Cu miracolul penticostal, creştinismul păşeşte pe tărâmul medialităţii înalte. De atunci, Biserica devine bursa de schimb, în care vechiul eu slab motivat poate fi schimbat cu un sine plin de duh.

Abia în creştinism se dezvoltă laolaltă forma zeloasă şi conţinutul universal al mesajului într-o unitate efectivă — în special datorită sintezei psihodinamice irezistibile, descoperită odată cu forma de viaţă apostolică. În ea, lupta sfântă, prefigurată la pioşii evrei, a fost adusă pe o scenă universală. Drept urmare, noul monoteism telematic a trebuit să adopte fuga permanentă înainte ca *modus vivendi* specific. Spre exterior a conceput lumea ca sferă de receptare pentru mesajul de răspândit, spre interior s-a consolidat ca angajator pentru activităţi kerigmatice şi diaconice, astăzi s-ar vorbi despre activităţi de *Public Relations* şi profesii terapeutice — prin care Biserica timpurie a anticipat societatea furnizoare de servicii, postmodernă, al cărei principal „produs“ sunt relaţiile sociale însele. În final, doctrina creştină a încorporat prin contactul cu teologia filosofică a grecilor şi provocările monoteismului teoretic şi a dezvoltat din fuziunea aceasta o forţă intelectuală care a dat pe o perioadă de aproape optzeci de generaţii sinteze mereu noi pe teme biblice şi filosofice.

Dar cea mai importantă victorie a celebrat-o noua religie în domeniul ritualului. Ea a obţinut-o prin transformarea sărbătorii evreieşti *Pesah* în euharistia creştină — o operaţiune de piraterie care trebuie înţeleasă ca model de „convertire“ — în sensul dramaturgului Brecht — cu cele mai importante consecinţe pentru istoria lumii. Euharistia nu înseamnă doar un *misreading* puternic al modelului evreiesc, ci mai mult, parodierea sa tragică. Consecinţele acestei operaţiuni nu se pot accentua suficient: doar prin contra-Pesahul blasfemic, în care Fiul Omului s-a pus pe sine în situaţia mielului care trebuia să fie sacrificat şi consumat (de parcă ar fi vrut să dezvăluie secretul nopţii îngrozitoare din Egipt), a ajuns creştinismul în posesia unui ritual-de-stres-maxim inconfundabil, care asigura participanţilor săi cea mai vie formă de empatie memoactivă — între timp deja pe o perioadă de două milenii.[28] În fiecare liturghie nu se citează doar cina cea de taină, ci se înnoieşte memorabilitatea intimă a credinţei înseşi. În mod analog, sărbătoarea Rusaliilor parodiază darea

legilor pe muntele Sinai, sărbătorită de evrei la 50 de zile după Pesah — de parcă trebuia dovedit că respectarea legii este legea.

În ceea ce priveşte problema deseori discutată recent, legată de „preţul monoteismului“ de orientare creştină, ne mulţumim cu referirea la două complicaţii cunoscute. Prima priveşte ambivalenţa creştinismului faţă de religia-mamă evreiască — formularea aceasta a dat-o Pavel în *Epistola către romani*, unde i-a calificat pe evrei vrăjmaşi în ce priveşte evanghelia, dar în ce priveşte alegerea, „iubiţi din pricina părinţilor lor“ (*Romani*, 11, 28). Încă în secolul XX, Papa Pius al X-lea, decedat în 1914, a înnoit teza lui Pavel, declarând, ca mulţi teologi înainte lui, că iudaismul ar fi fost „înlocuit“ de religia creştină, drept urmare nu i se poate „recunoaşte nicio existenţă în continuare“ — ceea ce nu a împiedicat canonizarea lui în 1954 de către Pius al XII-lea. De altfel, tratarea de către creştini a surselor evreieşti atestă situaţia preluării duşmănoase — mai ales prin însuşirea Tenah-ului, care a fost anexat şi canonizat sub titlul de Vechiul Testament, şi reinterpretat în lumina cerinţelor creştine.

Al doilea indiciu se referă la faptul că creştinismul, care *verbatim* se prezenta ca o religie a iubirii, a libertăţii şi a includerii cordiale, practica *de facto* pe scară largă intransigenţa, rigorismul şi groaza. Din legătura dintre lumea creştină occidentală şi spiritul dreptului roman a rezultat un sistem ecleziastic perfect structurat din punct de vedere juridic, care însă a fost destul de des contestat, chiar şi de critici interni, fiind calificat ca o monstruozitate anticreştină.[29] Din perspectiva creştinismului oriental, aparatul puterii romane apărea uneori ca întrupare a anticristului sub forma unui concern care se etala pervers. În lucrările sale târzii, Ivan Illich a mers până la a identifica înstrăinarea Bisericii de Evanghelie ca sursă a tuturor înstrăinărilor, reificărilor şi deposedărilor care de secole denaturează viaţa oamenilor moderni.[30] Spre cinstea catolicismului roman (dar desigur şi ca dovadă a slăbirii sale benefice) trebuie remarcat că în cele din urmă nu a rămas indiferent la numeroasele reflecţii critice: din amintirile perene legate de Ioan Paul al II-lea, vor face parte momentele în care *Pontifex maximus* şi-a cerut iertare în faţa întregii lumi pentru abaterile „fiilor şi fiicelor“ unei Biserici falibile.[31]

Este tot mai clar că în Europa s-a răspândit începând din secolul al XVIII-lea un scepticism postcreştin, care nu mai vrea să audă nimic de exagerările credinţei fanatice, ba adesea nici de credinţă în general. De aceea, distanţarea de Biserică, prevalentă astăzi pe continentul acesta, nu are doar aspecte de critică instituţională şi de antidogmatism; protagoniştii modului de viaţă pur laic nu arareori trec la contraatac deschis. Unii raţionalişti intransigenţi susţin că creştinismul şi-a meritat pentru secole orice blasfemie, oricât de cumplită. Oare nu a declarat Robespierre în cuvântarea sa din 1794 în faţa Convenţiei Naţionale că preoţii sunt pentru morală ceea ce sunt şarlatanii pentru medicină?[32] De două sute de ani, Bisericile şi dogmele lor trebuie să coexiste cu caricaturi şi maliţiozităţi — fără a se putea cantona, ca în Evul Mediu, într-o retragere principială din „lumea aceasta“. În zile critice, resentimentul anticlerical s-a exprimat în aforisme satirice ca acesta: „Existenţa creştinilor dovedeşte nonexistenţa lui Dumnezeu.“[33] Pentru capacitatea de învăţare a creştinilor de astăzi pledează faptul că unii dintre ei pot găsi amuzante chiar şi asemenea poante.

Odată cu islamul păşeşte pe scena istoriei religiei al treilea monoteism exclusiv. Instituirea lui

este determinată de faptul că el însuşi s-a conceput în mod emfatic drept cea mai târzie şi cea mai completă formă a complexului abrahamic monoteist. Apariţia sa târzie este considerată de islam ca o şansă spirituală de mare valoare, deoarece are avantajul de a trece în revistă pretinsele şi realele rătăciri ale monoteismelor precedente şi de a le corecta. De aceea preoţii musulmani îl numesc pe fondatorul religiei lor „pecetea profeţilor“. Ideea corectării în procesul revelaţiilor monoteiste este constitutivă pentru islam, deoarece ea îi permite să transforme neajunsul nonoriginalităţii în virtute a clarificării târzii. Aşa cum deja mesajul creştin s-a înfăptuit doar printr-o abrogare parţială, retractarea corectivă a învăţăturilor evreieşti (criticii literari ar adăuga: printr-o clară lectură greşită), revelaţia islamică a presupus abrogarea parţială a celor două versiuni mai vechi ale monoteismului. (Prin aceasta, lectura greşită privitoare la ambii predecesori atinge un nivel aventurist, dar tocmai islamul triumfător atestă că adepţii unei noi cărţi sfinte au lucruri mai importante decât să se inspire din sursele cultelor existente într-o manieră corectă filologic.) Prin urmare, religia Coranului, ca şi cea a Noului Testament, e marcată în mare parte de o teologie a contrastului — primul ei front fiind pe aceeaşi linie cu fanaticii de origine evreiască şi cu cei de origine creştină, care porneau la luptă împotriva zeilor şi a idolilor din mediul politeist, în timp ce al doilea front se îndreaptă direct împotriva evreilor şi a creştinilor. Primilor li se reproşează că ar fi superficiali şi ipocriţi, deoarece nu îşi iau în serios propriii profeţi, celorlalţi li se reproşează că în orbirea lor au făcut din profetul Iisus fiul lui Dumnezeu, în timp ce întreaga învăţătură adevărată despre Dumnezeu începe, conform islamului, cu înţelegerea faptului că Cel de Sus este de-a pururi singur şi nu are niciun copil. Patosul tezei islamice despre solitudinea lui Dumnezeu e generat mai ales de polemica privind doctrina creştină a trinităţii, considerată în mod suspicios triteism.

Ca un corectiv la hristologie şi în acelaşi timp ca un echivalent funcţional al ei, islamul dezvoltă o profetologie menită să inspire noii religii elanul legitimităţii. Probabil că nu doar adresanţii arabi sunt mai uşor de convins că Dumnezeu le trimite celor dispuşi să îmbrăţişeze credinţa un ambasador în carne şi oase, decât de sugestia că acest ambasador este Dumnezeu însuşi, fie chiar şi într-o altă înfăţişare. Atunci trebuie bineînţeles să i se atribuie profetului un statut special, unic, ceea ce duce rapid către înălţimi ameţitoare. Este vorba de nimic altceva decât despre o carte consacrată lui Dumnezeu. Aceasta atrage apoi după sine dogma despre dictarea acelei cărţi prin îngerul lui Dumnezeu. Un asemenea mandat putea fi primit, bineînţeles, numai de un medium extraordinar de pur şi devotat — din perspectivă catolică se impune analogia dintre Mahomed şi Maria. Adoratorii Fecioarei vor bănui ce se înţelege atunci când partea islamică vorbeşte din când în când de o „concepţie imaculată a Coranului“[34].

De altfel, şi islamul a fost dependent de crearea unui mit de stres maxim. L-a produs sub forma obligaţiei valabile pentru toţi credincioşii de a merge în pelerinaj la Mecca: momentele culminante ale acestei întreprinderi pline de privaţiuni constau în participarea personală a pelerinului la lapidarea diavolului şi la uciderea cu mâinile proprii a unui animal de sacrificiu. Graţie acestor forme de *deep play* (cum se pot numi practicile rituale profund implicatoare), doctrinele islamice sunt conectate la o engramă memoactivă răscolitoare.[35] Inutil de spus că fără dramatizările remarcabile ale semnificaţiilor învăţăturilor sale, islamul nu ar fi putut să supravieţuiască un mileniu şi jumătate.

Dacă amplificarea monoteistă datorată lui Pavel a provocat trecerea de la universalismul defensiv la cel ofensiv, amplificarea islamică a adus cu sine trecerea universalismului ofensiv de la forma de expansiune misionară la cea militar-politică. Islamul a debutat însă deja triumfător, reuşind să sară din prima încercare peste stadiul de *ecclesia oppressa*.[36] În creştinism, metafizica emitentului puternic, amplificată de Pavel, a avut drept urmare dorinţa de a recunoaşte în cel răstignit pe trimisul divin şi egalul lui Dumnezeu. I s-au putut alătura apostolii, ca mesageri de rangul doi. Aceeaşi schemă a emitentului a fost folosită de musulmani pentru desemnarea unui profet care să aibă rolul de purtător de cuvânt spiritual şi pe cel de şef militar într-o singură persoană. În ambele cazuri, emitentul puternic din lumea de dincolo a fost legat de un mediator privilegiat din lumea de dincoace, pe ale cărui urme ulterior aveau să devină utili nenumăraţi mediatori ai credinţei — punct de plecare sistemic al tuturor fenomenelor care trebuie incluse în termeni precum „cler“ şi „autoritatea clericală“. Dacă Pavel îi prezentase uneori pe credincioşi drept atleţi ai lui Hristos (I. Corinteni 17, 24 ş.urm.) — o metaforă care în viaţa monahală creştină a fost aplicată în sens strict literal —, adepţii militanţi ai lui Allah se consideră voluntari într-o campanie sfântă de expansiune. Ei amintesc de departe de cavaleria puritană a lui Oliver Cromwell, pentru care rugăciunea şi lupta erau la fel de apropiate, după cum erau pentru războinicii exaltaţi religios ai primului califat. Forma de organizare a noii mişcări este *ummah*, comuna supratribală, în care accesul nu se câştigă prin naştere, ci prin rostirea în faţa martorilor a mărturisirii de credinţă faţă de Allah şi profetul său (*shahadah*). Expansiunea explozivă a islamului în cele două secole de după moartea profetului demonstrează ce forţe au fost eliberate prin alianţa neaşteptată a tribalismului cu universalismul.

Islamul originar îşi datorează dinamica faptului că — spre deosebire de creştinismul timpuriu adversar şi critic al statului — în cazul lui, impulsurile religioase şi cele politico-militare au acţionat practic de la început în aceeaşi direcţie. Aceasta nu a împiedicat islamul să elaboreze un suprarealism specific lui — el nu a reuşit totuşi niciodată să ajungă precum creştinismul augustinian la o doctrină a celor două cetăţi. El a vrut să proiecteze opoziţia dintre spaţiul credinţei şi mundanitate în afară şi să distingă între „casa islamului“ şi „casa războiului“. Rousseau încă mai lăuda, la moştenirea lui Mahomed, complicitatea strânsă dintre religie şi statalitate şi încerca să o repete în propriile proiecte pentru o „religie burgheză“. Urmând aceste idei, religia revoluţionarilor de la 1794 voia să impună o nondiferenţiere postcreştină între stat şi „Biserică“, pentru a determina şi în Franţa, leagăn al tentaţiilor totalitare, identificarea largă a cetăţenilor cu viaţa comunităţii. Această aspiraţie a eşuat nu numai din cauza liberalismului burgheziei luminate, ci şi din cauza rezistenţei tradiţiilor catolice adânc înrădăcinate. În mod anticipativ şi logic consecvent, creştinismul a fost criticat de autorul *Contractului social*, ca focar de neloialitate politică şi dezbinări sociale. Cine vorbeşte astăzi despre totalitarism nu ar trebui să uite niciodată că acesta şi-a făcut proba generală ca religie civilă revoluţionară. Rousseau fusese profetul ei, şi pe urmele lui s-a prezentat discipolul său credincios, Robespierre, ca prim calif al republicii moderne fondate pe convingere.

14 Despre greşita interpretare de către creştini a surselor evreieşti, în special la Pavel şi în Evanghelia lui Ioan, *cf*. Harold Bloom, *Jesus and Jahweh. The Names Divine*, New York, 2005.

15 *Joseph und seine Brüder, Die Geschichten Jaakobs. Der junge Joseph*, Frankfurt am Main, 1983, p. 316.

16 *Ibidem*, p. 317.
17 *Cf*. orig. germ. p. 319.
18 *Ibidem*, p. 318.
19 *Ibidem*, p. 316.
20 *Cf*. Harold Bloom, *Jesus and Jahweh*, *ibidem*.
21 Pentru reactualizarea psihologiei timotice, *cf*. Peter Sloterdijk, *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*, Frankfurt am Main, 2006.
22 *Cf*. Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, ed. André Kieserling, Frankfurt am Main, 2002, p. 152 f.
23 Despre „heteroegiptism“ *cf*. Peter Sloterdijk, *Derrida, un égyptien*, Paris 2005; germană: *Derrida ein Ägypter. Vom Problem der jüdischen Pyramide*, Frankfurt am Main, 2007.
24 Această trăsătură e subliniată de Gottfried Schramm în studiul său *Fünf Wegscheiden der Weltgeschichte*, Göttingen, 2004, pp. 28-30, pentru a explica modul în care grupuri inovative avansează spre noi intuiţii fundamentale urmărite spontan; dar acest fenomen e suficient de clar dezvoltat doar la creştinismul timpuriu, la Reforma din secolul al XVI-lea şi la Revoluţia Americană din secolul al XVIII-lea, în timp ce mozaismul timpuriu se poate cita aproape ca opoziţie.
25 Despre stresul forţei evocatoare indus ritualic ca mijloc de enculturaţie de învăţături specific culturale, *cf*. Heiner Mühlmann, *Jesus überlistet Darwin*, Wien / New York, 2007.
26 Matthias Albani, *Der eine Gott und die himmlischen Heerscharen. Zur Begründung des Monotheismus bei Deuterojesaja im Horizont der Astralisierung des Gottesverständnisses im Alten Orient*, Leipzig, 2000, precum şi André Lemaire, *Naissance du monothéisme. Point de vue d'un historien*, Paris, 2003.
27 Peter Sloterdijk, *Zorn und Zeit*, p. 96 sq.
28 Heiner Mühlmann, *Jesus überlistet Darwin*, *ibidem*. De altfel, trebuie insistat asupra faptului că învăţătura despre „mielul lui Dumnezeu“ nu are ca model momentul când Abraham este gata să-l jertfească pe Isaac, ci reinterpretarea monstruoasă a ritualului de sacrificare de Pesah.
29 Cea mai amplă prezentare a romanismului catolic se găseşte în magnum opus al lui Hans Küng, *Das Christentum*, München, 1994, în secţiunea a treia a părţii istorice, care, ca o carte în carte, sub titlul „Das römisch-katholische Paradigma des Mittelalters“ (pp. 336-601), expune în special „romanizarea cu preţul catolicităţii“ pe baza centralizării, juridizării, politizării, militarizării, clericalizării.
30 Ivan Illich, *In den Flüssen nördlich der Zukunft. Letzte Gespräche über Religion und Gesellschaft mit David Caley*, München, 2006.
31 În special în ampla rugăciune de iertare rostită la 12 martie 2000.
32 Maximilien Robespierre, Rapport sur les idées religieuses et morales, 7 mai 1794.
33 Louis Scutenaire, *Mes inscriptions*, Paris, 1945.
34 *Cf*. I. S. Hussain, *The Qur'an and Modernism. Beyond Science and Philosophy*, Lahore, 2000, p. 1 ş.urm. „The Qu'ran: An Immaculate Conception.
35 Heiner Mühlmann, *Jesus überlistet Darwin*, *ibidem*.
36 Conform schemei narative a istoriei Bisericii: *ecclesia oppressa*, *ecclesia militans*, *ecclesia triumphans* — de la Biserica persecutată la cea militantă, de la cea militantă la cea triumfătoare —, în care se rezumau destinele politice ale creştinismului între moartea lui Hristos şi schimbarea constantiniană.

3
Fronturile

După ce au fost prezentaţi actanţii principali din spaţiul credinţei şi al zelului (un al patrulea actant, comunismul, care începe să câştige teren în secolul al XIX-lea, nu trebuie luat deocamdată în considerare), nu e prea greu să supui confruntările potenţiale şi actuale dintre monoteisme unei examinări sistematice. Cea mai liberă privire asupra acestui spaţiu nu rezultă dintr-un raport istoric, ci se obţine printr-o schemă combinatorie, care prezintă posibilităţile formale de confruntare între actanţi. În exerciţiul structuralist care urmează — care sper să nu-i sperie pe cititori prin ariditatea metodică — expun cele douăsprezece, respectiv optsprezece posibilităţi principale de creare de fronturi intermonoteiste şi intramonoteiste şi dau ici-colo sugestii pentru o completare istorică sau diacronă a constelaţiilor schematizate sincron. Ordinea e arbitrară şi nu conţine nicio afirmaţie legată de ponderea istorică şi morală a celor implicaţi în conflict. Deoarece încep cu poziţiile creştine, inevitabil manifestarea *realiter* cea mai veche şi mai dăunătoare a polemicii intermonoteiste este menţionată pe primul loc.

Primul aspect al confruntării în spaţiul intermonoteist este *antiiudaismul creştin* (1), al cărui act de naştere, epistola protoapostolului către romani, a fost menţionat mai sus. Dintre sursele cele mai vechi ar fi de relevat, pe lângă aceasta, Evanghelia după Ioan, în care este exprimat deja afectul antievreiesc cel mai vehement — aici, evreii sunt numiţi direct „copii ai Satanei“ şi meniţi unei lumi depravate. Inutil să subliniem că asemenea afirmaţii nu reprezintă doar pata întunecată de pe veşmântul religiei iubirii, ele aduc totodată în conştiinţă şi valoarea noii idei de Mesia. Din perspectiva dinamicii evoluţiei, antiiudaismul religios întruchipează cazul special al unei legi mai generale, conform căreia la începutul unei „mişcări spirituale“ inovatoare, rămân inevitabil în urmă grupuri mai calme, al căror mers lent sau ezitant e considerat de către cei grăbiţi ca fiind de rău augur. Evreii, conservatori ai Vechiului Legământ, vor întruchipa şi vor îndura această lege, aşa cum ei, la rândul lor, îşi amintesc de egipteni şi de idolatrii Canaanului ca de nişte presupuşi alienaţi mental. Deoarece istoria ostilităţii creştine faţă de evrei umple bibliotecile, arhive ale infamiei, în care generaţii de cercetători au învăţat să pună la îndoială dacă nu omenirea, atunci creştinismul, nu mai trebuie să spunem nimic despre ea în cadrul unei enumerări formale — exceptând observaţia de critică noţională că se atribuie adesea complet mecanic acestor fenomene expresia „antisemitism“, cu

care încă se mai acordă prea multă atenţie plăsmuirilor absurde ale rasismului politic din secolul XX.

Următoarul aspect este *antiislamismul creştin* (2), ale cărui începuturi datează din timpul ripostelor bizantine împotriva atacurilor arabo-islamice din secolele al VII-lea şi al VIII-lea. Deja în această perioadă, Imperiul Roman de Răsărit îşi pierduse două treimi din teritorii şi jumătate din populaţie din cauza cuceritorilor islamici. În Evul Mediu târziu, denigrarea islamului este deja curentă în Europa. Când Dante îl arată în cântul al 28-lea al *Infernului* pe profetul Mahomed, cum e tocat îndelung, împreună cu semănătorii de discordie şi schismă, de un diavol mânuitor de sabie, e foarte probabil să se fi inspirat din clişeele islamofobe din vremea sa, fără a adăuga ceva nou din propria inspiraţie — dacă facem abstracţie de schema tipică pentru *commedia* a analogiei dintre felul blasfemiei şi modul lui de pedepsire infernal. O altă mărturie a islamofobiei creştine la începutul secolului al XV-lea a devenit cunoscută prin cuvântarea Papei Benedict al XVI-lea la Regensburg în septembrie 2006, în care a fost citată afirmaţia — mai curând suspinul — nefericitului împărat bizantin Manuel al II-lea Paleologul (a cărui fiică se afla în haremul duşmanului care asedia Bizanţul), conform căreia profetul Mahomed nu ar fi adăugat revelaţiei creştine decât suferinţă şi cruzime.

Pe locul următor trebuie menţionat *antipăgânismul creştin* (3), un prototip pentru întreaga polemică religioasă monoteistă. Adversitatea creştinismului faţă de *pagani*, adică faţă de adepţii religiilor „înapoiate“ practicate în satele şi câmpiile din Imperiul Roman (ca şi faţă de *gentiles*, popoarele străine încă neconvertite), este determinată de doi factori: pe de o parte, într-un mod mai curând indirect, de adversitatea evreiască tradiţională faţă de religiile idolatre şi de cult, până atunci predominante. Pe de altă parte se dezvoltă din design-ul urban al proiectului-poporul-lui-Dumnezeu, aşa cum a fost conceput de către Pavel, cu un instinct imperial clar, prin analogie cu ecumenismul romano-elenist. În acest proiect, noul chip al lui Dumnezeu, conceput integral pentru mediaţie şi transportabilitate, intră inevitabil în contradicţie flagrantă cu tot ceea ce amintea de cercurile magice ale sanctuarelor rurale mai vechi şi de cultele locale. De aceea, istoria creştinismului este traversată de tensiuni polemice cu toate formele de credinţă populară şi cu preceptele ei magic-politeiste, până la infamiile proceselor Inchiziţiei şi ale exterminării vrăjitoarelor —, tensiuni care permiteau şi compromisuri, aşa cum apar în cultul sfinţilor şi al relicvelor şi în alte manifestări ale pietăţii populare semipăgâne, reteritorializate, folclorice şi naţional-catolice.

În runda următoare întâlnim *anticreştinismul islamic* (4) şi *antiiudaismul islamic* (5). Islamul a conştientizat poziţia sa istorică mai târzie faţă de celelalte curente ale monoteismului exclusiv, şi, prin urmare, avea motive să cultive înţelegerea înrudirii şi a izvoarelor comune, dar a insistat să-şi evidenţieze diferenţa specifică faţă de religiile anterioare ale Scripturii. Nu sunt sigur dacă Christian Delacampagne are dreptate când vorbeşte despre o „logică radical antievreiască“[37], ce marchează cultura musulmană de la începuturile ei şi până în ziua de azi. Despre o ambivalenţă profundă faţă de moştenirea evreiască va putea fi totuşi vorba, o ambivalenţă pentru care istoria ideilor precum şi a faptelor în aria de conflict corespunzătoare oferă date ample. Într-adevăr, urmele unei distanţări clare de iudaism datează încă din perioada când Mahomed era la Medina. Atunci nu numai că direcţia tradiţională de rugăciune spre Ierusalim a fost înlocuită cu îndreptarea spre Mecca, ci s-a ajuns şi la

„epurări şi masacre“ ale cetăţenilor evrei — cele două calificări le preiau din monografia foarte empatică şi bine intenţionată a lui Hans Küng despre a treia religie abrahamică.[38] Afectul antievreiesc în Islam, fie că este considerat constitutiv sau conjunctural, s-a intensificat în secolul XX printre altele prin scrierile ideologului egiptean Sayyid Qutb (1906-1966), care susţinea teza că Occidentul ar duce un război de cucerire împotriva lumii islamice şi că acesta ar fi controlat în primul rând de interese evreieşti. De interpretări alarmiste de genul acesta se leagă mai nou sectele apocaliptice musulmane foarte gălăgioase, omniprezente în cultura pop arabă, care aşteaptă cu nerăbdare şi emoţie exterminarea iudaismului ca pe un eveniment în istoria sacră.

În timp ce evreii şi creştinii, ca adepţi ai „religiilor Scripturii“, au cunoscut în islamul clasic o toleranţă mai mare, ba chiar un anumit respect (în special dacă trăiau ca *dhimmi*, adică aveau protecţie islamică şi plăteau impozitul pe cap de locuitor), polemica monoteistă împotriva a tot ce e străin şi vechi este cu atât mai vehement evidenţiată în *antipăgânismul islamic* (6). Acesta nu se îndreaptă — spre deosebire de cel creştin — împotriva locuitorilor din zonele rurale marcaţi de origini politeiste, care erau pentru credincioşii din oraşe şi din imperiu un spin în ochi. Acum ea este alimentată de culturile înflăcărate religios ale nomazilor din deşert, pentru a se întoarce împotriva haosului oraşelor dominate de polivalenţa cultică, bogăţie de imagini şi excese arhitectonice. S-a putut face încercarea, nu complet nemotivată, de a deriva atacul din 11 septembrie 2001 din imaginarul islamului originar (deşi islamismul actual pare a fi cel mai prevalent în oraşe şi printre studenţi). În Coran, după cum se ştie, se cheamă făţiş nu numai la uciderea politeiştilor (Sura 2, 191, Sura 9, 5 etc.), ci şi la distrugerea oraşelor şi a turnurilor lor, dacă refuză să accepte cuvântul sfânt (Sura 17, 58: „Şi nu există niciun oraş pe care nu l-am distruge înainte de ziua Învierii“). Una dintre sursele antiurbanismului criptic religios în islam a fost menţionată de Régis Debray, când a evocat strânsa conexiune dintre monoteismul originar şi experienţa deşertului: „Dumnezeu e un nomad ajuns în cer, care îşi aminteşte de dunele sale.“[39]

În tabelul sinoptic al câmpurilor conflictuale intermonoteiste trebuie adăugat *anticreştinismul evreiesc* (7) — o poziţie căreia îi corespund probabil diverse realităţi istorice, fără ca acestea să fi fost atestate, după cunoştinţa noastră, în mod explicit. În orice caz, se poate dovedi faptul că, începând cu reacţia rabinică a iudaismului în secolul al II-lea după Hristos, în sinagogi lumea se ruga pentru distrugerea „nazarenilor“: „Lasă-i să fie scoşi din cartea vieţii.“[40] Indubitabil, la polemici de genul acesta, nu e vorba doar de imaginile inversate ale antiiudaismului creştin. Dacă pe de o parte creştinismul a trebuit să perceapă simpla existenţă a iudaismului ca pe o provocare, deoarece păstrarea de către evrei a învăţăturii lor tradiţionale nu putea să însemne altceva decât o respingere vehementă a mesajului creştin, tot aşa a trebuit ca trezirea creştinilor la credinţa în Iisus ca mesager divin să atragă după sine dezaprobarea mai mult sau mai puţin făţişă a evreilor. În vremuri mai recente, autori evrei care scriu din perspectiva psihologiei religiei au susţinut uneori teza că, în comparaţie cu iudaismul, creştinismul ar fi fundamental regresiv, deoarece a schimbat atitudinea mai matură a vieţii supuse legii cu legătura iluzorie cu un Mesia „venit“. Până unde poate ajunge polemica anticreştină în surse evreieşti, dezvăluie o carte a psihanaliştilor Béla Grunberger şi Pierre Dessuant, intitulată *Narzissmus, Christentum, Antisemitismus* [*Narcisism, creştinism,*

antisemitism][41] în care se sugerează că ar exista o continuitate a narcisismului creştin malign, care l-ar lega pe Iisus direct de Hitler. Deşi cu aceasta s-a intrat pe terenul unei polemici universale fără limite, scandalul nu a izbucnit, deoarece cei atacaţi n-au făcut decât să dea din cap. Cu uimire, s-a putut observa aici cum psihanaliza a fost însuşită de un zel iudaizant nelimitat.

În ceea ce priveşte *antiislamismul evreiesc* (8), manifestările sale istorice au fost palide şi probabil puţin cercetate. De orice natură vor fi fost, trebuie să fi fost compensate de alianţe izolate iudeo-islamice, care datează încă din timpul cruciadelor. Atacurile antiarabe şi antimusulmane ale predicatorului newyorkez al urii, Meir Kahan (1932-1990), au exprimat, în orice caz, doar o poziţie marginală în cadrul iudaismului. Cu atât mai clar sunt conturate manifestările ideale şi reale ale *antipăgânismului evreiesc* (9): ele ne conduc la sursele exofobe ale oricărui monoteism exclusiv. Pentru justificarea lui, se poate sublinia caracterul său defensiv. Dacă nu se menţinea în limitele „legii“, iudaismul ar fi rezistat cu greu nenumăratelor încercări ale istoriei. Pe de altă parte, fără el, antiteza dintre credinţa evreilor şi obiceiurile celor de altă credinţă din lumea Orientului Mijlociu nu ar fi atins niciodată îndârjirea cunoscută. Se poate constata că împărţirea omenirii, încă uzuală printre cei vizaţi, în evrei şi ne-evrei (*goyim*) (o opoziţie pe care demagogii germani o rostesc din vârful buzelor) exprimă aspecte ale unei relaţii foarte vechi, temător-compromiţătoare cu adepţii zeilor străini şi ai cultelor respinse.

În fine, trebuie luate în considerare posibilitatea şi realitatea sciziunilor interne, prin care terenul polemic al monoteismelor se îmbogăţeşte cu alte trei poziţii de bază — *anticreştinismul* creştin (10), *antiislamismul* islamic (11) şi *antiiudaismul* iudaic (12). În ceea ce îl priveşte pe primul, să ne amintim înainte de toate de prăpastia adâncă ce s-a deschis în creştinism începând cu secolul Reformei (prefigurată de numeroase schisme de la începutul istoriei Bisericii, schisme motivate atât dogmatic, cât şi politic). Oricum, aceasta este doar o manifestare din multe altele a potenţialului de conflict intracreştin. Ca toate monoteismele, şi cel creştin cunoaşte pe de o parte tensiunea dintre interpretările rigoriste şi cele laxiste ale Scripturii, pe de altă parte, fricţiunea cronică între tendinţele ortodoxe şi tendinţele eretice. La islam ne gândim bineînţeles la desprinderea Shiei, despre care, şi în zilele noastre, conducătorul sunnit Abu Mus’ab al Zarqawi afirmă că ar avea de a face ca religie cu islamul, la fel de puţin ca iudaismul cu creştinismul, „care doar se bazează şi ele pe aceeaşi Scriptură“[42]. La iudaism însă, ar fi de luat în considerare, pe lângă deviaţiile cabaliste şi mistice de la ortodoxie, mai curând opoziţia dintre curentele legaliste şi cele mesianice. Şi nici schisma dintre sinagoga conservatoare şi cea liberală nu e lipsită de efecte polemologice.

În această trecere în revistă, au fost schiţate cele douăsprezece fronturi principale care se pot dezvolta la o folosire identitară, formatoare de colective şi deprinderi polemologice a celor trei sinteze monoteiste. Dacă luăm în calcul posibile coaliţii două-împotriva-uneia, ar putea fi trecute pe listă alte trei scheme: creştini şi musulmani împreună împotriva evreilor (13), evrei şi musulmani împreună împotriva creştinilor (14), evrei şi creştini împreună împotriva musulmanilor (15). Renunţ la indicii istorice pentru asemenea alianţe.

Privitor la istoria reală şi la cea virtuală a religiei, trebuie menţionată şi dezvoltarea care are loc în mod necesar graţie evoluţiei a trei ateisme care corespund monoteismelor. Pentru a înţelege acest lucru, trebuie spus că ateismul de regulă nu provine dintr-o examinare logică lipsită de context despre

existenţa sau inexistenţa lui Dumnezeu. El ia naştere practic întotdeauna din negări idiosincratice ale unor teze teiste şi ale contextelor lor cultice structurate. În sensul acesta, ateismul este un fenomen regional. Prin urmare, avem de luat în calcul un *ateism creştin* şi damnarea lui prin ortodoxia creştină (16), apoi *ateismul islamic* şi damnarea lui de către zeloşii islamici (17) şi *ateismul evreiesc* şi damnarea lui prin pietatea evreiască (18). Termenul damnare are aici cele mai sumbre semnificaţii: pentru Toma din Aquino, părăsirea credinţei creştine era considerată o crimă care merita pedeapsa capitală; deja de la sfârşitul secolului al XVII-lea, constituţia teocraţiei puritane din Massachusetts prevedea pedeapsa cu moartea pentru delictul de ateism; în Republica Islamică Pakistan, şi în ziua de azi, necredincioşii şi cei de alte confesiuni pot fi condamnaţi la moarte sub acuzaţia de apostazie şi de blasfemie. Dar şi iluministul totalitar Rousseau propunea pedepsa cu moartea pentru cei care ar fi renegat „religia civilă“ ce urma să fie nou creată — şi nici chiar în „societăţile“ luminate ale Occidentului de astăzi nu lipsesc exemplele care arată cum centriştii, total angajaţi civil-religios, sfidând consensul liberal, cheamă la vânătoarea de blasfematori — o vânătoare care acceptă uşor moartea socială a celui vânat. Mult mai rar se întâlneşte ateismul abstract, lipsit de precondiţii, care se pronunţă împotriva teismelor istorice în general — ca de exemplu în *Traktat über die drei Bürger* [*Tratatul despre cei trei impostori*] (aceştia fiind Moise, Iisus şi Mahomed) din secolul al XVIII-lea, al cărui autor, un anonim inspirat de Spinoza, duce cunoscuta doctrină iluministă despre frauda clericală până la teza fraudei profetice, ba chiar a fraudei fondatorului de religie: nu fără a sugera că fondatorii nu au fost doar impostori, ci în acelaşi timp şi primii înşelaţi. Faptul că şi contestatarii declaraţi ai lui Dumnezeu pot fi la rândul lor înşelaţi de propriul zel este dovedit de cazul recent al biologului Richard Dawkins, a cărui carte *The God Delusion* (2006) ridică un monument faimoasei superficialităţii a ateismului anglican.

Dacă după această succintă prezentare aruncăm o privire asupra spaţiului de conflict în ansamblu, atunci se impun două observaţii rezumative: pe de o parte trebuie constatat că monoteismele clasice şi-au exploatat, în mod evident, doar parţial potenţialul polemologic. S-ar putea crede că disputele intermonoteiste şi intramonoteiste au făcut deja oricum prea multe victime. Dar dacă se studiază posibilităţile de duşmănie schiţate formal dintre religiile menţionate, într-un tabel sinoptic structural, se observă cât de mult rămâne în urmă realitatea istorică faţă de posibilităţile scenariului. Faptul că de această rămânere în urmă au beneficiat oamenii, care din cauza aceasta nu au dus multe bătălii, nu mai necesită explicaţie.

Pe de altă parte, nu vrem să uităm să îi menţionăm pe observatorii necombatanţi de la marginea spaţiului tripolemic, care din timpuri imemoriale aruncă priviri uimite şi speriate asupra fronturilor de luptă ale celor angajaţi. În felul lor, şi aceştia aparţin scenei monoteismelor luptătoare. Pentru ei este bineînţeles semnificativ nivelul de conştiinţă al aşa-zişilor „oameni obişnuiţi“, care, graţie lipsei lor de opinie (deoarece Dumnezeu este o temă prea importantă) şi a lipsei lor de principii (deoarece fundamentalul se termină mereu cu suprasolicitări), păstrează distanţa faţă de obositorul teatru de hipermotivare a celor convinşi şi aleşi.

37 Christian Delacampagne, *Islam et Occident. Les raisons d’un conflit*, Paris, 2003, p. 27.

38 Hans Küng, *Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft*, München, Zürich, 2006, p. 152.
39 Régis Debray, *Einführung in die Mediologie*, Bern, Stuttgart, Wien, 2003, p. 98.
40 F. E. Peters, *The Monotheists. Jews, Christians, and Muslims in Conflict and Competition*, vol. I, The Peoples of God, Princeton şi Oxford, p. 161.
41 Paris, 1997, Stuttgart, 2000.
42 Extrase din *Brief an Bin Laden und al Zawahiri*, în: *Al Quaida. Texte des Terrors*, editată şi comentată de Gilles Kepel şi Jean-Pierre Milelli, München, 2006, p. 459.

4
Campaniile

Dacă e corect să caracterizăm monoteismele clasice drept vehicule ale universalismului zelos, atunci se impune întrebarea legată de strategiile lor mondiale. În mod natural, fiecare dintre aceste religii dispune de o realitate a vieţii bine dezvoltată, sau, cum spune Ivan Illich, o latură vernaculară în care se poate extinde şarmul vieţii religioase, nonfanatice, de zi cu zi, impregnate de cult şi de tradiţie. Se ştie că Chateaubriand a celebrat „frumuseţile religiei creştine“[43], şi cu acelaşi drept ar fi putut aborda apologeţii evrei şi islamici atracţiile religiilor lor. La asemenea pledoarii ar fi fost de subliniat, pe lângă calităţile estetice, mai ales realizările morale sau sociale care s-au dezvoltat în interiorul comunităţilor locale, în mod mai mult sau mai puţin impresionant. Dar chiar dacă am fi gata să ne lăsăm impresionaţi de atracţiile formelor de viaţă monoteiste „în etape“ (fără a omite aspectele sale compulsive, ca de exemplu obiceiurile islamice de circumcizie la fete, motivate la urma urmei doar printr-un respect riguros al regulii faţă de o tradiţie malignă, cuplat cu nevoia de a transmite mai departe lipsa de libertate), toate trei trebuie definite, datorită începuturilor lor polemice, în primul rând ca religii militante. Faptul că potenţialul lor ofensiv a putut să rămână în anumite condiţii istorice, uneori secole întregi, în stare de repaos, nu schimbă nimic în ceea ce priveşte orientarea extensivă a programelor. Fiecărui monoteism îi este inerent un habitus specific de „luare în sine a lumii“ — pentru a folosi o expresie inventată de Carl Schmitt în alte contexte. Într-adevăr, Dumnezeul, dezvoltat iniţial în cultul regional, ajunge întotdeauna să se afirme şi ca zeu cu reprezentare mundană impozantă cu pretenţii de suveranitate desăvârşită. Din cauza orientării sale după o noţiune de zeu care subliniază unicitatea şi omnicompetenţa Celui de Sus, universalismul religios produce surplusuri de semnificaţii care se descarcă în asalturi ale comunităţii monoteiste asupra mediilor ei înconjurătoare politice şi cultice.

În continuare voi distinge trei forme principale ale expansiunii, care se manifestă în dezvoltarea istorică a campaniilor monoteiste. Prima, suveranismul teocrat, care a ajuns să exercite o influenţă definitorie asupra drumului iudaismului prin spaţii şi epoci, are trăsături predominant defensive şi separatiste, în timp ce a doua şi a treia formă, expansiunea prin activitate misionară şi prin Războiul Sfânt, prezintă un ferm caracter ofensiv, alături de care şi mijloace precum persuasiunea,

constrângerea şi subordonarea, chiar şi şantajul deschis (botez sau moarte!, Coran sau moarte!) joacă un rol. Că ultimele două forme nu sunt atipice pentru cele două monoteisme extrovertite nu mai necesită dovezi formale.

Despre o campanie evreiască se poate vorbi doar în sensul restrâns, ba chiar paradoxal, căci surplusurile de semnificaţie ale monoteismului postexil prezintă o direcţie clară de atac antibabiloniană, mai târziu şi antielenistă, antiromană şi în general antiimperială. În schimb, în ansamblu, nu se poate vorbi despre o expansiune misionară sau o dinamică prozelită a iudaismului. Teologia postbabiloniană a iudaismului e suveranistă, în măsura în care reclamă pentru Dumnezeul poporului înrobit o poziţie supremă — o provocare ce a devenit de neuitat în special prin cartea *Geneza*, redactată în perioada de după exil. Atitudinea fundamentală a iudaismului faţă de restul lumii rămâne însă separatistă, în măsura în care a refuzat orice fel de comunitate cultică cu alte popoare religioase şi a evitat implicarea ecumenică şi nivelarea — un habitus care a creat, în special la familiile de preoţi evrei, *cohanim*, un grad înalt de stabilitate biologică de-a lungul mileniilor.[44] El dovedeşte existenţa efectivă a unei comunităţi religioase închise, ca „forţă genetică selectivă“[45]. Necesitatea unei schimbări misionare spre exterior a fost recunoscută doar pentru scurt timp — nu poate fi o coincidenţă faptul că singurul episod prozelitic al iudaismului are loc în perioada care a precedat desprinderea sectei mesianice a iesuanilor de curentul principal (cca. 150 î.H.–50 d.H.). În timpul celei mai lungi perioade a existenţei sale istorice însă, iudaismul s-a instalat într-o poziţie care se caracterizează cel mai bine drept universalism defensiv. Din atitudinea aceasta confuză în sine, poporul Israel a produs, iniţial pe baza formelor de viaţă tribale şi de statalitate modestă, ulterior (după ceea ce Harold Bloom a numit „holocaustul roman“), în condiţiile exilului şi ale dispersării, un surplus teologic masiv, care ar fi fost suficient pentru dotarea spirituală a unui imperiu, deşi iniţiatorilor acestor învăţături nu le-a fost garantată de-a lungul multor secole nici măcar subzistenţa ca popor pe un teritoriu propriu. Orientarea poporului evreu după ideea de a trăi sub ochii unui Dumnezeu-observator a dus la dezvoltarea unui aparat senzorial de contraobservare a acestui Dumnezeu, graţie căruia o poziţionare excentrică cu tentă teologică (materializată în ideea de făgăduinţă) i-a devenit a doua natură.

Dacă în ciuda tuturor rezervelor, ar fi permis să se vorbească despre o campanie evreiască, această expresie ar putea să semnifice exclusiv ceea ce Leo Baeck a numit în *Das Wesen des Judentums* (1905) „lupta pentru autoconservare“. Deşi, după Baeck, iudaismul este imposibil de conceput în ansamblu fără „forţa învăţăturii şi a convertirii“, acest potenţial a putut avea efect doar preponderent în direcţie introvertită şi defensivă în timpul diasporei de aproape două mii de ani. „S-a înţeles că *chiar şi existenţa poate fi o vestire*, subzistenţa, deja o predică pentru lume … Deja prin faptul de a exista, era dată o semnificaţie ... Autoconservarea s-a perceput drept conservare prin Dumnezeu“[46]. Un autor creştin a exagerat aceste afirmaţii până la recognoscibilitatea totală, mărturisind că pentru el dăinuirea iudaismului în lumea de azi nu înseamnă nimic altceva decât o dovadă istorică a existenţei lui Dumnezeu. Susţinătorii neuroretoricii evoluţioniste ar spune că longevitatea iudaismului oferă o dovadă pentru dedublarea verticală precisă a ritualurilor memoactive practicate de către popor. Deoarece iudaismul şi-a investit surplusurile de semnificaţii în autoconservarea sa ca popor şi comunitate ritualică, existenţa sa fizică s-a încărcat cu esenţe

metafizice echivalente cu împlinirea unei misiuni — un motiv în plus pentru care atacul fizic asupra iudaismului poate merge mână în mână cu năzuinţa la o anihilare spirituală şi morală.

Din punct de vedere formal, relaţia iudaismului cu cele două religii care i-au succedat poate fi înţeleasă ca o prefigurare spirituală a războiului asimetric. Henry Kissinger a lansat în 1969 formula strategică a acestuia prin constatarea: gherila câştigă atunci când nu pierde, în timp ce trupele regulate pierd, atunci când nu câştigă. Poziţia evreiască este asemenea celei a unei mişcări de gherilă care îşi înregistrează neînfrângerea obţinută constant drept condiţie necesară, deşi insuficientă, pentru victoria sa. Asigurând supravieţuirea, ea creează premisele succesului provizoriu, şi cine ştie dacă nu într-o bună zi şi a celui definitiv. „Conservarea iudaismului“ are loc, după cum notează cu patos profetic Leo Baeck, conform „legilor stricte ale vieţii“ într-un proces istoric de selecţie. „Istoria selectează, pentru că cere hotărârea; ea devine marea selecţie între oameni.“ „Când gravitatea dură cheamă oamenii, atunci rămân adesea doar cei puţini … Restul sunt justificarea istoriei.“[47] Adevărata campanie evreiască se aseamănă astfel cu o ştafetă plină de pierderi, prin vremi şi imperii. Această anabază a celor drepţi are forma unui test care se repetă din generaţie în generaţie. În ea se filtrează o minoritate dintr-o minoritate, pentru a continua aventura monoteistă în forma sa originară, viaţa cât mai curată sub lege şi la adăpostul „gardului din jurul învăţăturii“[48]. Paradoxul fundamental al acestei structuri religioase, specializarea Dumnezeului universal pe un singur popor, încă mai este puternic împiedicat în dezvoltarea sa.

Statul Israel proclamat în 1948 a secularizat motivul supravieţuirii testate. El se prezintă ca formă politică a unei „societăţi“ de imigranţi, care pentru existenţa ei fizică (după „întoarcerea acasă“ a poporului în regiunea existenţei sale istorice de odinioară) pretinde o semnificaţie suplimentară discret transcendentă. După Shoah, fondarea unui stat propriu li s-a părut multor evrei singura cale deschisă pentru asigurarea existenţei lor viitoare. Pentru aceasta, Israelul plăteşte scump, ca parte conflictuală în criza permanentă a Orientului Mijlociu. În rolul acesta, pierde inevitabil o mare parte a avantajelor morale pe care şi le-a putut aroga singur, atâta timp cât era perceput ca o comunitate dispersată şi oprimată. Nu mai este prea mare numărul acelora care vor să fie alături de Israel şi în complicaţiile noii sale poziţii. Acum, el suferă pentru că e constrâns să dea dovadă de forţă, aşa cum înainte a suferit din cauza capacităţii sale de a supravieţui maltratărilor. Nici aici nu există niciun dubiu în privinţa primatului defensivei. Să notăm că această teză se referă la raţiunea de stat a Israelului, nu la universalismul blocat al religiozităţii evreieşti.

Într-un sens mult mai direct se poate vorbi despre campania creştinismului, deoarece de apariţia sa se leagă întoarcerea spre universalismul ofensiv. În el se dezvoltă pas cu pas paradoxurile constituirii monoteiste ca sistem, paradoxuri ţinute în iudaism încă sub lacăt. Apariţia sa pe scena puterilor care mişcă lumea conţine lecţia că idei de nivelul acesta se materializează în procese autopoietice care se citesc, datorită rezultatului, ca poveşti de succes. Administratorii *imperium Romanum* au realizat curând periculozitatea provocării creştine, când au supus noua religie misionară mai multor valuri de persecuţii, în timp ce pe evreii ne-misionari îi lăsau de regulă în pace. În timpul perioadei de represiune, creştinii au rămas fideli atitudinii lor de bază nonviolente, extatic pasive. Alianţe care recurgeau la violenţă au încheiat doar când credinţa lor a devenit religie

de stat. Se înţelege foarte bine la ce se referă istoricii critici ai Bisericii, care datează căderea în păcat a creştinismului din momentul când a început să coabiteze cu puterea laică.

Esenţa succeselor istorice creştine se exprimă într-o constatare banală: majoritatea oamenilor de astăzi foloseşte calendarul creştin sau se referă la el ca reper extern de orientare, în măsura în care aderă la alte sisteme de numerotare, după care definim anul curent ca 2007 *post Christum natum* — ceea ce corespunde aproximativ anului evreiesc 5767 sau anului islamic 1428. Doar puţini contemporani conştientizează că prin aceasta se raportează la un eveniment care marchează o cezură în „istoria adevărului“. Anul zero aminteşte, după acest sistem de numerotare, de momentul în care „lumea“ a devenit aria de difuzare a unui mesaj inclusiv radical. Conform acestuia, toţi oamenii trebuie să se considere, potrivit naturii lor comune de fiinţe, membri ai unei singure comunităţi, întemeiate de Dumnezeu, distruse prin culpa omenească, restabilite de fiul lui Dumnezeu. Acolo unde mesajul acesta este înţeles, el ar trebui să ducă la dispariţia vrăjmăşiilor apărute între indivizi şi grupuri; el ar anula totodată închiderea culturilor în sine şi ar orienta toate colectivităţile spre un pol comun de dreptate sublimă.

Aceasta se numără, din punct de vedere moral, printre cele mai bune lucruri pe care le-a auzit vreodată omenirea — ceea ce, bineînţeles, nu exclude faptul că unele dintre cele mai violente conflicte au fost cauzate de rivalităţile dintre grupuri care voiau să-şi asigure privilegiul de a le transmite necredincioşilor vestea cea bună. Când subtilul reacţionar Dávila nota: „Lumea s-a transformat într-o arenă de luptă de cocoşi pentru apostoli“[49], el identifica o trăsătură principală a conflictului monoteist. A subestimat însă forţa „luptelor de cocoşi“ de a face istorie. Într-adevăr, „istoria“ rezultă din proiectul voinţei monoteiste de comunicare totală. Pe plan intern, ea se referă la procesul de deschidere a tuturor popoarelor pentru vestea despre Unul Dumnezeu, a cărui imagine se diferenţiază trinitar. Tot ce a fost înainte se cufundă iar în vechiul eon şi mai păstrează pondere doar în măsura în care poate fi interpretat ca pregătire a Evangheliei. În timp ce viaţa oamenilor nu fusese mai deloc altceva decât o participare la ciclurile naturii şi la ascensiunea şi căderea imperiilor, de aici înainte va trebui să se considere integrată într-un proces orientat spre un ţel. Lumea capătă mişcare istorică, în sensul strict al cuvântului, începând din clipa în care tot ceea ce se întâmplă trebuie să fie guvernat de un singur principiu. Ceea ce se numeşte istorie este o campanie a speciei umane pentru unitatea consimţită sub Dumnezeul comun tuturor. În sensul acesta, Leo Baeck are dreptate când spune că nu există „monoteism fără istoria mondială“[50]. Noţiunea aceasta de istorie presupune tacit creştinismul ca organ de efectuare a activităţii mesianice. Oricum, semnificaţia mesianicului devine cu adevărat inteligibilă abia după ce a fost percepută evanghelic. Mesianismul *post Christum natum* atestă nu doar faptul că evreii nu participă la cezura creştină, el arată totodată că şi după primirea Bunei Vestiri, chiar şi printre creştini rămâne suficient loc pentru a aştepta un nou bine. Problema dacă într-un Testament mai Nou poate şi trebuie să se ajungă la o colecţie de veşti despre un nou bine poate să rămână deocamdată deschisă.

La rolul special al lui Pavel în prăbuşirea privilegiului evreiesc de acces la Unicul şi Cel mai Înalt, m-am referit în capitolul despre formaţii. Fapt semnificativ, în vremurile recente nu lipsesc printre teologii evrei exegeţii care nu mai vor să vadă în Pavel doar trădătorul cum era considerat de majoritatea comentatorilor evrei. Începe tot mai mult să fie apreciat drept zelosul care a luat în serios

vocaţia clericală generală a poporului evreu, atunci când a dus în lume, printr-o popularizare genială, potenţialul universalist al doctrinei evreieşti postbabiloniene. Un autor ca Ben-Chorin dă de înţeles că chiar şi evreii ar trebui să aplaude la urma urmei faptul că scânteia monoteistă a sărit de la Israel la popoarele lumii, deşi astfel creştinii au căzut pradă unei decepţii lamentabile în jocul cu focul mesianic.[51] Cotitura spre scara globală rămâne irevocabil legată de cezura creştină. Ignaţiu de Antiohia, un autor de la începutul secolului al II-lea, a statuat deja fără echivoc, în *Epistola către magnezieni* (10, 3-4), că iudaismul duce la creştinism, nu viceversa. În teza aceasta se aude vocea clericului ferm, care, dincolo de martiriul la care aspira pentru propria persoană, solicită şi anticipează triumful cauzei creştine la scară mare.[52]

Sub lupa succesului se dezvoltă şi aspectele sumbre ale monoteismului zelos întru putere mondială. Militantismul plin de zel al primilor creştini se loveşte încă de la început şi puternic de faptul că puţinii credincioşi se află inevitabil în faţa unei mulţimi de oameni, pentru care credinţa noii secte nu înseamnă nimic. Fanaticii se răzbună pe cei de altă credinţă numindu-i „necredincioşi“. Ataşamentul ferm al acestora faţă de concepţiile lor de până atunci este declarat astfel o crimă spirituală cu consecinţe metafizice fatale — mai ales când se hotărăsc, după o examinare minuţioasă, să respingă oferta creştină. De aceea, mesajul de mântuire este însoţit, chiar din primele sale zile, de o mulţime de ameninţări care le oferă celor neconvinşi perspectiva cea mai sumbră. Deşi Evanghelia spune că vrea să aducă binecuvântare pretutindeni, militantismul creştin îşi doreşte de la început ca blestemul cerului să cadă asupra celor neconvertiţi. Pe de o parte Pavel le scrie corintenilor: „Chiar dacă aş vorbi în limbi omeneşti şi îngereşti, şi n-aş avea dragoste, sunt o aramă sunătoare sau un chimval zângănitor“ (1 Cor. 13, 1); în a doua epistolă către tesaloniceni (1, 8-9), a cărei autenticitate nu este necontestată, se manifestă, pe de altă parte, deja umbra apocaliptică, ce creşte odată cu răspândirea mesajului: Domnul se va întoarce din cer într-o flacără de foc „spre a pedepsi pe cei ce nu cunosc pe Dumnezeu şi pe cei ce nu ascultă de Evanghelia Domnului nostru Iisus Hristos. Ei vor avea ca pedeapsă pierzare veşnică de la faţa Domnului şi de la slava puterii Lui“. Aşa se promovează, încă din Epistolele apostolului popoarelor, o iubire care, dacă nu e împărtăşită, se transformă în ranchiună dornică de răzbunare. În fizionomia monoteismelor universaliste ofensive s-a întipărit hotărârea predicatorilor de a se face înfricoşători în numele Domnului. E posibil ca aceasta să corespundă unei legi a comunicării religioase universaliste, conform căreia fiecare Evanghelie întâmpină inevitabil dificultăţi în cursul vestirii sale. Într-adevăr, neparticiparea la adevărurile sale devine astfel un periculos indicator al unui dezastru iminent. Mesajul împarte întregul univers în jumătăţile inegale Biserica şi lumea. Fără excluderea „acestei lumi“ din comunitatea sfinţilor, nu se poate avea pretenţia ofensivei creştine la definirea întregului. Dar ceea ce logic constituie doar un paradox, înseamnă oroare din punct de vedere moral.

De aceea putem fi de acord *cum grano salis* cu Alfred N. Whitehead, când, în prelegerile sale de filosofie a religiei (Boston 1926), trăgea concluzia: „În general, Evanghelia iubirii s-a transformat într-o Evanghelie a spaimei. Lumea creştină este alcătuită din popoare intimidate.“[53] Ar trebui adăugată întrebarea dacă a fost vorba cu adevărat de o transformare a unei cauze fundamental bune în opusul ei, sau mai curând de o ambivalenţă existentă de la început. În cazul acesta, motivele succeselor misiunilor creştine ar trebui interpretate mai critic decât se obişnuieşte în istorisirile

bisericeşti oficiale. Nu ar mai trebui să fie atribuite exclusiv efectelor contagioase ale vestirilor evanghelice, cărora le era iniţial incontestabil inerentă o tendinţă de îmbunătăţire a climatului moral al lumii. Atunci ar fi atribuite la fel de mult ameninţărilor care îi subjugau lăuntric pe cei care le primeau. Misiunea ar fi atunci nu doar schimbarea necesară pentru răspândirea veştii mântuirii, ea ar fi în acelaşi timp forma în care Biserica opusă „lumii“ şi-a prelucrat singură contradicţia ei insolubilă cu „lumea“ aceasta. Formula corespunzătoare ar trebui să fie: fuga de lume — în formă mai blândă: slujirea lumii dintr-o poziţia de distanţare faţă de lume.

În ce măsură sunt justificate aceste presupuneri oarecum incomode, se poate ilustra prin referirea la influenţele exercitate de teologul Aurelius Augustinus. El se poate folosi de privilegiul de a fi contribuit mai mult decât oricare alt credincios, cu excepţia lui Pavel, la derutarea, ba chiar nevrozarea unei civilizaţii. Acestă diagnoză nu se referă în niciun caz doar la distorsiunile sexual-patologice care le-au fost impuse formelor de viaţă creştine un mileniu şi jumătate. Mai dezastruoase s-au dovedit a fi efectele metafizicii predestinaţiei predicate de Augustin: la o examinare mai atentă, aceasta se dezvăluie ca fiind sistemul cel mai abisal al groazei din istoria religiilor.[54] Deoarece doctrina despre predestinaţia eternă a copiilor lui Adam se baza pe o axiomă conform căreia doar foarte puţini sunt salvaţi nemeritat, în timp ce majoritatea se prăbuşeşte în mod meritat în foc cu „bulgărele osândei“, edificiul existenţei creştine după Augustin a putut fi ridicat doar pe incertitudinea chinuitoare despre predeterminarea propriei mântuiri. Singurul vag indiciu legat de posibilitatea de a fi ales, l-ar putea afla un individ din faptul că i-a reuşit cu ajutorul lui Dumnezeu trecerea de la tremur la adoraţie. De aceea nu este nicio coincidenţă dacă, odată cu Augustin — după iniţiativele din deşerturile Orientului Apropiat — începe şi în Occidentul Antichităţii târzii refugierea credincioşilor în ordine monahale, care oferă preocupării totale pentru fiinţare o versiune suportabilă prin imperativul religios. Dar chiar dacă augustinismul a făcut ca supunerea totală faţă de Evanghelie să fie o condiţie a mântuirii, creând astfel o anticipare compactă a islamului, nici fanatismul hotărât, nici absoluta renunţare la sine nu pot garanta mântuirea individului. Invers, cea mai vagă urmă de indiferenţă faţă de Buna Vestire ar putea fi înţeleasă ca indiciu aproape sigur al predestinării la damnaţiune.

Cine doreşte să înţeleagă lucrarea de bază a spiritului creştin augustinian în claritatea ei analitică, o descoperă, excelent deghizată ca discurs captivant despre iubirea atotcuprinzătoare a lui Dumnezeu, în conexiunea disimulată şi metodică între un universalism raţional al damnaţiunii şi un elitism impenetrabil al salvării. Pentru a aprecia mai corect doctrina ciudată a teologului, ar putea fi util să conştientizăm modurile în care participă toate marile religii la o economie generală a cruzimii. Aplicabilitatea ei vizează reducerea bilanţului total al cruzimii în lume prin demersul voluntar al credincioşilor de a-şi asuma o bună parte din ea, pentru a evita sau a respinge orori involuntare mai mari. Aceasta constituie baza efectelor transformatoare ale ascezelor spirituale. Unul dintre aspectele cele mai atractive ale creştinismului timpuriu era distrugerea standardelor culturii romane a cruzimii — în special prin respingerea abrutizantelor jocuri de gladiatori, care în epoca imperială erau omniprezente ca expresie a culturii decadente (comparabile doar cu perfidiile sportului extrem din a doua jumătate a secolului XX). Augustin a accentuat această respingere, vrând să obţină îmblânzirea obiceiurilor oamenilor prin ameninţarea cu un maxim de cruzime pe lumea cealaltă. În acţiunea

aceasta, a căzut pradă pericolului de a rata ţinta: cu absolutismul său teologic neabătut, cel mai influent dintre părinţii Bisericii a dus momentul diabolic în Dumnezeu până la terorismul sacral. De aceea se poate spune că creştinismul augustinian s-a dovedit a fi victima unui fatal calcul perdant. Pentru că spaima metafizică se traduce inevitabil şi în spaime psihice şi, în cele din urmă, şi fizice, inflexibila teorie a îndurării a lui Augustin a făcut ca, prin Evanghelie, bilanţul cruzimii pentru lumea creştină mai degrabă să crească, în loc să scadă. În sensul acesta, criticii creştinismului ating punctul sensibil, când spun că acesta ar fi alimentat el însuşi răul de care oferea apoi izbăvire.

După toate acestea, este de înţeles de ce nenumăraţi creştini au putut să preia doctrinele lui Augustin doar prin negarea aspectelor lor insuportabile. Istoria credinţei creştine din Evul Mediu timpuriu nu a fost nimic altceva decât o serie de încercări de a masca dimensiunile sinistre ale moştenirii augustiniene printr-o interpretare mai optimistă a chestiunii legate de şansele de mântuire. Cu greu poate fi găsit un creştin care să fi avut vreodată sângele rece necesar pentru a înţelege de ce în era dominată de teologia lui Augustin cerul a trebuit să rămână aproape gol — cel puţin în ceea ce privea locuitorii săi umani. Abia era descoperirilor le-a dat credincioşilor sarcina de a explora continentul aproape necălcat al mărinimiei divine. Începând cu această perioadă s-a urmărit să se prezinte tărâmul lui Dumnezeu din lumea cealaltă drept o zonă dens populată — Dante poate să fi fost unul dintre primii care în călătoria sa prin cer nu a dat măcar de un oraş părăsit. Stadiul actual al căutării unui Dumnezeu generos, îl exprimă rostirea cunoscută a papei din Polonia: *Speriamo che l'inferno sia vuoto*: „Să sperăm că infernul e gol". În antiteza dintre Augustin şi Ioan Paul al II-lea e condensată întreaga dramă a teologiei creştine: ea desemnează drumul lung de la bine-păzitul secret terorist al credinţei, în care Dumnezeu a rămas practic singur în cer, la ipoteza cu tentă civil-religioasă, conform căreia, în viitor, iadul — în a cărui existenţă trebuie crezut mai departe din cauza „îndepărtării de Dumnezeu" — ar putea să fie gol.

Întrebarea dacă vina pentru posomorârea augustiniană trebuie căutată numai la iniţiatorul ei va rămâne aici deschisă. El a fost, în felul său, exponetul unei perioade critice, care punea genialităţii sale probleme supraumane. Că astfel apar soluţii inumane, nu e deloc surprinzător. Regretabil e doar că secolul al V-lea nu a dat niciun autor cu suficientă clarviziune pentru a formula teza: cine nu a trăit înainte de Augustin nu ştie nimic despre dulceaţa vieţii. *Douceur de vivre,* însă, este o sintagmă care capătă din nou sens abia când s-a ajuns pe tărâmul salvator al timpurilor postaugustiniene, într-un fel chiar postcreştine (în sensul: postclericocrate). Aceştia vor fi anii în care papii se văd obligaţi să precizeze că creştinismul nu trebuie gândit în primul rând prin prisma constrângerii şi a renunţării, ci ca un mod de viaţă pozitiv.

În ansamblu, campania creştinismului pentru cucerirea „globului pământesc" îşi datorează succesul unui control episcopal, care a căutat echilibrul între extremismul escatologic şi populismul magic într-un proces de îndoctrinare continuat de-a lungul secolelor. În timpul primului ciclu de expansiune, secretul succesului misiunilor creştine constă în special în alianţa cu deţinătorii puterii politice şi într-o strategie axată pe convertirea principilor — schimbarea constantiniană a livrat pentru aceasta modelul strălucit şi contestabil. Oricine va fi fost interesat de răspândirea creştinismului în secolele monarhice trebuia să urmeze axioma că doar acela câştigă poporul, care îl are pe principe de partea sa.

În ceea ce priveşte cruciadele notorii, respectiv Războiul Sfânt, acestea trebuie puse, faţă de modul de expansiune prozelit sau misionar, pe locul al doilea, în cazul în care se vrea cumva să li se acorde o importanţă genuin ofensivă. Cruciada, ca prototip al războiului de inspiraţie creştină, a dezlănţuit resurse enorme şi e prezentată cu frenezie atât de criticii interni, cât şi de cei externi, drept model al unei agresivităţi inerente acestei religii. Însă o primă privire asupra conexiunilor istorice arată că cele şapte acţiuni mari (numărate convenţional) de tipul acesta, între 1096 şi 1270, au fost, din perspectiva cruciaţilor, îndeosebi măsuri de stăvilire a ofensivei islamice — şi lipsa lor de succes subliniază acurateţea relativă a acestei aprecieri. Ele erau menite să ia în stăpânire ceea ce conform concepţiei creştine reprezenta centrul lumii, Ierusalimul, sau să îl apere de o ocupaţie presupus nepotrivită, dar nu să impună prin forţă creştinismul în acea parte a lumii. Teza care acreditează, din când în când, că expediţiile spre Ierusalim ar fi adus moartea a mai mult de 20 de milioane de oameni pare ea însăşi fanatică prin exagerare.

Cea mai bună apreciere a „pelerinajelor înarmate“ în Ţara Sfântă provine probabil de la Hegel, care voia să vadă în ele o experienţă necesară pentru curriculum-ul spiritului. Pentru dialectică, experienţa este sinonimă cu dezamăgirea fecundă, în măsura în care converteşte conştiinţa şi o previne asupra falsităţii conceptelor sale preliminare încă supărător de abstracte. Întrucât cruciaţii caută să silească sacrul şi subtilul să meargă împreună cu mijloace profane şi brutale, în luptele lor, aşa spune Hegel, s-au „unit contrarii ireconciliabile“. Astfel, eşecul se afla în natura intenţiei. Singurul folos durabil a apărut când s-a înţeles cât de greşită a fost încercarea de a-l căuta pe Dumnezeu sub forma exteriorităţii — se percepe aici, pe de o parte, critica unui protestant luminat la adresa apetenţei pentru fetiş a populismului catolic, pe de altă parte, declaraţia de război a filosofului speculativ împotriva mecanismului „religiei pozitive“. De aceea e corect ca începând din epoca modernă cruciada să nu mai aibă decât o semnificaţie metaforică. Generalul Eisenhower a putut să-şi publice memoriile din al Doilea Război Mondial în 1948 sub titlul complet convenţional pentru urechile anglofone *Crusade in Europe*, fără ca cineva să fi trebuit să se gândească la o acţiune creştină.

În secolele precedente însă, nu au lipsit acţiunile de creştinare forţată, în care era o legătură directă între războiul de agresiune şi misionarism, ca de exemplu în războaiele saxone ale lui Carol cel Mare sau în cucerirea Prusiei şi a Ţărilor Baltice de către Cavalerii Teutoni. Acolo unde creştinismul a funcţionat ca religie imperială şi cult de stat, uniformizările impuse de Biserică erau la ordinea zilei. În plus, limba latină, tomismul şi dreptul canonic au avut un rol în a impune în lume standardele romano-catolice într-o uniformitate sublim-coercitivă.

Cele mai puternice campanii expansioniste ale creştinismului au avut loc în epoca postmedievală. Ceea ce astăzi se numeşte globalizare, sau mai curând stadiul ei terestru[55], este inseparabil de drumul paradoxal al creştinismului la începutul epocii moderne. Din secolul al XVI-lea, prin înfiinţarea ordinelor misionare, Roma a lansat un al doilea val apostolic, graţie căruia a fost iniţiată universalizarea rapidă a religiei sub auspicii creştine. În practică, la nivel mondial misionarismul a acţionat de obicei ca partener şi parazit al colonialismului, şi rareori ca critic şi oponent al acestuia.[56] În mod ironic, misionarismele mondiale romano-catolice, cărora li s-au alăturat cu întârziere, dar cu succes, cele protestante, au atins punctul culminant al eficacităţii

începând din acel secol al XVIII-lea care marchează pentru Europa începutul de-creştinării — mai exact: începutul diferenţierii religiei într-un subsistem de drept propriu. Şi în timp ce secolul al XIX-lea a fost marcat în Lumea Veche de mişcări anticreştine ofensive, care, după ce au ajuns la hegemonie culturală, au privit creştinismul ca pe o formaţiune înfrântă, aceeaşi epocă trebuie privită din perspectiva istoriei misionarismului ca epoca de aur a creştinării externe. Abia în perioada aceasta, cuprinderea întregului glob pământesc de către misiuni creştine şi întemeierea de parohii viabile în cele mai îndepărtate colţuri ale globului au devenit realitate practică.[57] De atunci, creştinismul se află numeric la conducere între religiile lumii, nu în ultimul rând datorită includerii continentului cel mai populat, America de Sud, în telecraţia romano-catolică.

A doua ironie a de-creştinării e evidentă în faptul că noua mare putere culturală în Europa, Iluminismul, se asemăna, în virtutea planului său ideologic sau propagandistic, cu o continuare a creştinismului cu mijloace raţionaliste şi istorico-filosofice. S-a susţinut plauzibil teza că nucleul moral al Iluminismului, doctrina despre drepturile omului, se poate explica doar ca versiune secularizată a antropologiei creştine. (Mai jos am să vorbesc despre formarea unui al patrulea val, care a inundat „societatea“ modernă ca monoteism al „omului“.) Nu degeaba se ceartă acum adepţii protestantismului şi cei ai catolicismului pentru drepturile de autor cu privire la drepturile omului. Cel mai impresionant se conturează continuităţile, dacă se are în vedere preluarea modelelor monoteiste cu caracter creştin de către fanaticii epocii moderne laice. Faptul acesta este valabil mai ales pentru fanatismul umanitar-bisericesc al iacobinilor. Dar şi militantismul revoluţionarilor de profesie leninişti, şi chiar dezlănţuirea Gărzilor roşii din China lui Mao Zedong conţin elemente ale unei continuări a universalismului creştin cu mijloace necreştine. Ele pot fi înţelese complet doar ca imitaţii sălbăticite ale unui *modus vivendi* apostolic. Oricât de inimaginabil ar părea, chiar şi studenţii chinezi, care, în Marea revoluţie culturală începând din 1966, şi-au umilit, bătut şi ucis profesorii, credeau că acţionau ca ambasadori ai binelui şi emisari ai unui mesaj general acceptat. Dacă nu ar fi fost aşa, atunci nu ar fi fost posibil ca o parte a intelectualităţii vest-europene a anilor şaizeci şi şaptezeci ai secolului XX să fie cuprinsă de o psihoză maoistă colectivă — încă unul dintre cele mai întunecate capitole ale istoriei intelectuale recente. Membrii acestor cercuri au recunoscut în excesele chinezeşti semnalul sonor al egalitarismului descătuşat care răsunase în Europa pentru prima dată în timpul Terorii iacobine şi care se cântă de atunci în toată lumea pe cele mai diferite tonuri. Nu fără emoţie ne amintim, în lumina acestor fenomene, de teza sublim de naivă a lui Leo Baeck, conform căreia viitorul ar fi în esenţă viitorul binelui, spre care vor să conducă toate zilele.[58]

Studiul freneziilor chinezeşti — care au fost totuşi mai mult decât incidente regretabile, cum au sugerat adesea exmaoiştii uituci din Franţa şi din alte părţi — permite o pătrundere în structura riscantă a militantismului universalist. Cum ar fi, de exemplu, cât de repede duce universalismul necontrolat la un fascism al binelui. El rămâne necontrolat, dacă nu dispune de niciun organ critic, care să înfrâneze străduania fanaticilor de a-şi absolutiza scopurile. În această situaţie, activistul nu e nici capabil, nici dispus la intuiţia pe care se bazează orice morală politică luminată, anume că nu scopul sfinţeşte mijloacele, ci mijloacele spun adevărul despre scopuri. Cele mai cumplite forme de terorism sunt, după cum se ştie, acelea care invocă intenţiile cele mai nobile. Nu puţini dintre cei care au devenit sclavii demonului binelui voiau să-şi imagineze realmente că delictul e uneori forma

cea mai înaltă a serviciului divin sau a îndeplinirii datoriei faţă de umanitate. Cea mai eficientă obiecţie împotriva unor asemenea farmece vine din nucleul spiritual al religiei creştine: învăţătura lui Iisus: „Îi veţi cunoaşte după roadele lor“ (Matei 7, 16) şi deviza cripto-cristologică a lui Marshall McLuhan: „mediul e mesajul“ se referă, sub aspectul atenţiei pentru mijloace, la acelaşi lucru.

Din perspectivă sinoptică, în ceea ce priveşte campaniile creştinismului trebuie reţinut că, în special după grelele contralovituri din Epoca Iluministă, acestea par a fi continuat doar într-un ritm mai lent. După succesele sale de expansiune mondială, pe baza cărora aproximativ o treime din populaţia planetei trăieşte în sfera sa de influenţă, fără ca aceştia să fie toţi creştini conştienţi şi activi, alte expansiuni nu prea mai sunt de aşteptat — doar dacă în Asia de Est, în special în China, se deschide, în urma intensei dinamici a reformei laice şi a eşecurilor ei spirituale, o nouă piaţă religioasă. Astfel se poate rezuma poziţia finală provizorie a campaniei creştine prin constatarea că această religie leagă astăzi un maxim relativ ca răspândire cu un minim relativ ca intensitate. Starea ei demonstrează că poate exista nu doar un *overstretching* imperial, ci în acelaşi timp şi unul spiritual.

Odată cu succesul creşte entropia. Sub impactul ei se confirmă potenţialele universaliste ale credinţei prin marile organizaţii bisericeşti, şi simultan se abandonează. Fenomenele entropice sunt fără îndoială răspunzătoare şi pentru schimbarea configuraţiei credinţei în SUA, unde, conform observaţiei incisive a lui Harold Bloom, a avut loc în cursul ultimei jumătăţi de secol o transformare a creştinismului protestant într-o „religie americană“ postcreştină cu trăsături pronunţat gnostice, individualiste şi machiavelice.[59] Ca urmare, credinţa în Tată a dispărut aproape complet, în timp ce domeniul narcisist al Fiului nu mai permite opoziţii. Dacă ar exista o Trinitate americană, aceasta ar fi formată de Iisus, Machiavelli şi spiritul banilor. Crezul postmodern a fost formulat în mod exemplar de actorul afro-american Forest Whitaker, când şi-a încheiat discursul de mulţumire la primirea Oscarului, pentru cel mai bun rol principal masculin în 2007, cu fraza: „Şi îi mulţumesc lui Dumnezeu pentru că a crezut mereu în mine.“

Universalismul intenţional al creştinismului, însă, a trebuit să se împiedice în secolul XX de necesităţile pragmatice apărute în convieţuirea cu ceilalţi — şi de slăbirea benefică a Bisericilor prin dezvoltarea formelor de viaţă laice încrezătoare în ele însele. Confesiunile creştine au urmat şcoala pluralismului şi s-au transformat în factori predictibili ai ecumenismului mondial. Din această perspectivă, creştinismul a păşit în perioada sa „postimperială“, cel puţin cu vastul său câmp central, şi aceasta, după cât se poate observa, în mod ireversibil. O excepţie o reprezintă sectele radicale, în special aripa evanghelică, secte care folosesc „fundamentalismul ca mijloc de reuniversalizare“[60]. Se poate profita de ele ca fiind iluministe fără voie, ascultându-le în calitate de informatoare despre universalismul excentricilor. Dacă din exemplul lor se poate deduce natura isterică a oricărui universalism militant, nu trebuie nici dezbătut, nici hotărât aici.

În fine, doresc să îmi îndrept atenţia către întrebarea dacă şi islamul s-a consacrat unei campanii specifice pentru el. Răspunsul afirmativ se impune, dar formularea lui exactă se loveşte de dificultăţi din motive principiale şi istorice. Complicaţiile istorice rezultă din faptul că lumea islamică, ale cărei destine au fost pentru un timp identice cu cele ale sferei arabe, a ajuns, după o perioadă iniţială

de puternică expansiune şi de mare prosperitate imperială, într-o lungă fază de stagnare şi regresiune, al cărei posibil sfârşit se anunţă doar în explozia demografică şi în dinamica reformei fundamentaliste a secolului XX. În ceea ce priveşte dificultăţile de natură principială, acestea sunt legate mai ales de interpretarea controversată a noţiunii de *jihad*, a cărei însuşire de către sectele teroriste radical-islamiste alimentează în ultima vreme polemicile şi replicile.

Un prim indiciu privind dinamica ofensivă inerentă mesajului islamic, îl obţinem observând că primele Sure, care au provenit din revelaţiile divine ale anului 610 şi ale perioadei imediat următoare (ca renumita Sura meccană 81 *al-Takwir*, Rostogolirea), sunt acordate predominant la tonalităţile escaladării apocaliptice, ale deciziei finale şi ale ameninţării cu grozăviile Judecăţii de Apoi.[61] Tendinţa celorlalte Sure timpurii este de a separa necondiţionat obiceiurile religioase tradiţionale din Mecca şi din altă parte: „Spune-le: Voi necredincioşilor! Eu nu mă închin la ce vă închinaţi voi şi voi nu vă închinaţi la ce mă închin eu“ (Sura 109, If.) Este de asemenea evident că stadiul iniţial al comunităţii islamice, acela de grupare conspirativă, nu reprezenta un ideal, ci trebuia să fie anihilat cât de repede. În plus, prima *ummah* din Medina care s-a adunat în jurul Profetului a fost orice altceva dar nu o idilă contemplativă. Cronica ei relatează despre numeroase confruntări războinice, începând cu încăierarea de rău augur de la heleşteul din Badr. Este vorba despre controversatele atacuri de caravane ale Profetului, despre alianţe strategice schimbătoare, despre un atac scandalos pentru arabi, în pădurea de palmieri a unor rivali, şi despre un masacru incidental al unei minorităţi evreieşti. Dar orice semnificaţii religioase s-ar deduce din episoadele acestea, ele conţin deja indicii conclusive despre ceea ce avea să urmeze. Imperativul creşterii nu a fost mai puţin inerent acestei întemeieri religioase decât cel al misiunii lui Pavel, cu diferenţa că dinamica politico-militară era aici *a priori* într-o indisolubilă unitate religioasă. Mahomed a continuat de la radicalizarea iudaismului postbabilonian, care a persistat prin radicalizarea plină de zel a lui Pavel, dezvoltând aceste linii directoare într-un militantism integral. Aceasta i-a reuşit, căci — precum un Augustin arab — a instituit forma de viaţă apostolică, jertfirea de sine în vestire şi vestit, obligatorie pentru toţi membrii comunităţii sale. În felul acesta, maximul existenţei religioase, supunerea totală faţă de poruncile lui Dumnezeu, a fost declarată drept aşteptare medie din partea fiecăruia, ba chiar un minim a ceea ce pot face oamenii pentru Atotputernicul. De aceea, *islām*, cuvânt care înseamnă „supunere“, dă totodată numele religiei.

Caracterul obligatoriu al acestui concept călăuzitor pentru toţi musulmanii prefigurează consecinţele: el transferă normativ fanatismul Profetului asupra modului de viaţă al adepţilor săi — în imagine inversată, şi asupra destinelor necredincioşilor. Rolul constitutiv al factorului combativ este întărit de faptul că în scrierile canonice despre Profet, o parte separată, aşa-numita literatură *maghazi*, nu vorbeşte despre nimic altceva decât despre campaniile lui Mahomed. Acolo se augmentează normativ un militantism sacral. Radicalizarea finală îşi găseşte expresia cea mai evidentă în rugăciunea obligatorie (*salāt*), care trebuie executată de cinci ori pe zi, cu cele şaptesprezece plecăciuni şi două culcări la pământ — motiv pentru care fiecare musulman practicant ajunge zilnic la optzeci şi cinci de plecăciuni în faţa lui Allah şi zece culcări la pământ, pe an lunar, deci, 29090 plecăciuni, 3540 de culcări la pământ, împreună cu rugile corespunzătoare. Aceasta corespunde unei performanţe, cum s-a pretins în creştinism doar ordinelor monahale, cu cele şapte

ore de rugăciune zilnic. În mod logic, cuvântul arab *masjid*, „moschee“, înseamnă „locul culcării la pământ“. Ar fi nechibzuit să subestimăm efectul formativ al acţiunilor ritualice frecvente. Profetul o spune el însuşi: *Ad-dînu mu'amala*, „religia e comportament“. De aceea au dreptate acei învăţaţi ai islamului care merg până la a afirma că rugăciunea rituală ar fi o formă de jihad.[62] Chiar dacă asta sună mobilizator, descrie o realitate evidentă psihosemantic. Ceea ce se întâmplă în casele de rugăciuni musulmane, aceste gimnazii ale devoţiunii, nu reprezintă, deci, doar manifestări ale credinţei. Relaţia cu transcendenţa, celebrată zilnic fizic şi psihic, devine eficientă în aceeaşi măsură ca menţinerea-în-formă pentru proiecte de luptă sfântă. Din perspectivă etică şi pragmatică, islamului i-a reuşit prin obligaţia la rugăciunea ritualică, valabilă pentru toţi musulmanii, integrarea perfectă a fanatismului în normalitate. Obligaţia obligaţiilor se numeşte „fitness memoactiv“: ea e egală cu spiritul legii însuşi.

Îmi este permis aici, datorită notorietăţii temei, să renunţ la expunerea istoriei uimitoare a expansiunii islamice până la fondarea diverselor califate sub umaiazi, abbasizi, fatimizi, otomani etc. Răspândirea explozivă a islamului în acel secol şi jumătate după moartea Profetului face parte incontestabil din minunile politico-militare ale lumii, fiind depăşită doar de extinderea extensiv şi intensiv mai importantă a Imperiului Britanic în secolele al XVII-lea şi al XIX-lea. Că această cucerire rapidă a lumii, chiar dacă limitată regional, se hrănea din intenţiile cele mai autentice ale islamului şi ale Cărţii sale Sfinte nu poate fi pus la îndoială nicio clipă. Ceea ce s-a numit „acţiunea islam“[63]se întemeiază pe o etică de expansiune plină de elan. Aceasta nu a fost în nicio perioadă mai triumfătoare decât în cea a primilor califi. De la ei derivă toate realizările practice ale visurilor de imperiu mondial, specifice islamului[64]. Remarca ce se face adesea, că izbânzile arabe ar fi fost de natură pur politică iar convertirile forţate ale celor cuceriţi ar fi avut loc doar rareori, ba chiar în niciun caz la adepţii religiilor Scripturii — pentru că islamul neagă constrângerea în probleme religioase —, este o afirmaţie protectoare bine intenţionată, al cărei sâmbure adevărat e învelit într-o coajă groasă de fapte contradictorii. Altfel ar rămâne inexplicabil, de ce după Peninsula Arabică au fost încorporate spaţiului de confesiune islamică şi ţări ca Siria, Palestina, Mesopotamia, Egipt, Libia, Maroc şi Spania, dar şi părţi mari din Anatolia, Iran, Caucaz şi India de Nord, cu consecinţe permanente sau cel puţin pe termen lung. Aici e valabilă teza lui Rousseau că nu a existat în perioadele trecute „nicio altă formă de a converti un popor, decât prin a-l supune“ şi „nici alţi misionari, decât cuceritorii“[65]. Bineînţeles că vor fi avut loc în toate zonele cucerite convertiri la credinţa islamică din înclinaţie şi convingere, dar nu se poate nega mai deloc că pentru cei mai mulţi neofiţi convertirea a început cu o invitaţie înarmată la rugăciune. Generaţiile ulterioare au găsit islamul ca religie dominantă şi l-au trăit ca pe un act de cultură, pe care ţi-l însuşeşti prin despotismul blând al educaţiei. Ceea ce începe cu o pioasă convenţie se desăvârşeşte prin inculcarea stigmatului memoactiv.

Campania islamului se poate relata, în ciuda numeroaselor contralovituri regionale şi a schismelor la limita războiului civil, ca o lungă poveste de succes, până în secolul al XV-lea al calendarului creştin (secolul al IX-lea în calendarul musulman). Până atunci, supremaţia civilizaţiei arabe şi islamice a fost în cele mai multe domenii incontestabilă, începând cu puterea militară superioară. Islamul reprezenta în perioada sa de înflorire şi cea mai importantă putere economică a

lumii, care se distingea prin legături intercontinentale. Pitorescul bazarelor sale era legendar, varietatea ofertei pe pieţele sale de sclavi nu avea egal. Totodată, oamenii de ştiinţă şi artiştii islamici au întruchipat, până la sfârşitul secolului al XIII-lea, cel mai înalt nivel al lumii de atunci. Capacitatea culturii islamice de a asimila cunoştinţe şi abilităţi din alte regiuni ale lumii părea să nu cunoască limite — până când reacţia bigotă din secolul al XIII-lea (a nu se uita efectele devastatoare ale invaziei mongole din 1258) a dus la declinul culturii avansate.[66] Cu toate acestea, au trecut secole până când moştenitorii înfloririi islamice au observat stagnarea. Când în anul 1453 Constantinopolul a fost cucerit de trupe otomane, domnea convingerea generală că acum ar fi şi Europa creştină gata să se supună.

În exaltarea lor aparent justificată, cei mai mulţi dintre reprezentanţii culturii islamice nu conştientizau că erau pe punctul de a fi depăşiţi de „nenorociţii necredincioşi“ din nord-vest — începând din secolul al XIII-lea, în domeniile teologiei, filosofiei şi ştiinţelor laice, din secolele al XIV-lea şi al XV-lea, în artele vizuale, din secolele al XV-lea şi al XVI-lea şi economic, răspunzătoare fiind în special navigaţia europeană superioară şi trecerea la structura modernă a proprietăţii, alias la capitalism, cu dinamica inovaţiei constante. Realizările inamicului îndepărtat se puteau probabil ignora fără urmări, atât timp cât oamenii trăiau sub protecţia revelaţiilor eterne şi a guvernărilor minunate. Nu puteau şi nu voiau să înţeleagă faptul că se aflau zăvorâţi în închisoarea tradiţiilor. În cele din urmă, în secolul al XVIII-lea a fost dovedită în mod şocant supremaţia militară a europenilor — trauma provocată de expediţia egipteană a lui Napoleon din anul 1798 încă mai este acută şi după mai mult de două sute de ani. Din momentul în care ascensiunea Europei spre o dominaţie globală era evidentă, raportul orgolios despre campania islamului s-a transformat în istoricul interminabil al bolii. Dezamăgirea celor înlăturaţi a devenit în secolul al XVIII-lea amărăciune, iar puternicul expansionism european în secolul al XIX-lea nu era tocmai potrivit pentru a atenua acest sentiment. De atunci, asupra culturii intens marcate de stagnare a ţărilor islamice s-a aşternut vălul mâniei, ţesut de afectele contradictorii ale dorinţei de splendoare şi supremaţie, şi ale afrontului resimţit cronic. Începând din perioada aceasta, mândria pentru trecut e acompaniată întotdeauna de o jenă abia disimulată pentru condiţiile actuale.

În mod semnificativ, fermentul unui nou fanatism în islam datează din secolul al XVIII-lea, când chiar şi pentru cei mai introvertiţi musulmani a devenit clar declinul atât în planul culturii, cât şi al religiei lor. Pentru reacţia spirituală din secolul al XIX-lea a fost caracteristic wahhabismul, care căuta mântuirea în revenirea la o interpretare literală a Coranului, mai curând decât salafismul, care poate fi înţeles mai curând ca un romantism ascetic şi ai cărui adepţi visau la străvechea *ummah* şi la predecesorii din Medina. Astfel, încă de la jumătatea secolului al XVIII-lea plutea în aer tentaţia de a înlătura nenorocirea islamului în era confruntării cu Occidentul superior, prin escaladare fanatică şi reculegere restaurativă. Recunoscând deschis, mai mult decât oricând, călăuzirea cea dreaptă doar de către Allah, se opta pentru respingerea categorică a oricăror cunoştiinţe de la adversar — şi cu aceasta, a ignorării vocilor prezentului. Se credea probabil că cel care se închină în faţa autorităţii lui Dumnezeu e îndreptăţit să înfrunte antiautoritar restul lumii. Arabocentrismul acestor reacţii a contribuit şi el la slăbirea lumii islamice, promovând tendinţa de a ignora varietatea internă a universului musulman, în special bogăţiile spirituale şi culturale ale epicentrelor persano-şiite şi

turco-otomane. Consecinţele acestei opţiuni s-au dovedit fatale pentru întreaga emisferă islamică, deoarece au consolidat înclinaţia spre o îndârjire sfidătoare împotriva imperativelor unei epoci a deschiderilor. A devenit o obişnuinţă larg răspândită de a se considera victima puterilor străine, şi acolo unde victimele se alătură altor victime, se găsesc repede vinovaţii. Bernard Lewis a descris efectele dăunătoare ale acestor reacţii. Doar cu mare întârziere şi în forme timide se preconizează astăzi în Orientul Mijlociu învăţarea autoevaluării: „Întrebarea «Cine ne-a făcut asta?» a stârnit doar fantezii nevrotice şi teorii conspiratoare. O altă întrebare: «Cu ce am greşit noi?» a dus în mod logic la o alta: «Cum putem remedia situaţia?» În această ultimă întrebare şi în diversele răspunsuri care se vor da, se află cea mai mare speranţă pentru viitor.“[67] Calităţile mobilizatoare specifice pentru *Venture of Islam* se pot astfel stabili din punct de vedere istoric, aşa cum am văzut, în linii oarecum clare. Ele invită însă şi la o evaluare în plan principial, în măsura în care sunt în strânsă concordanţă cu religia practicată ortodox şi ortopractic. Aici apare conceptul, devenit notoriu între timp, de jihad, acea „străduanie pe calea lui Dumnezeu“, prin care islamul tinde să-şi antreneze credincioşii, fără excepţie, spre a deveni luptători pentru împărăţia lui Dumnezeu. Odată cu el se inculcă militantismul încă de la primele elanuri ale vieţii musulmane, şi dacă nu e inclus oficial între cunoscuţii cinci „stâlpi“, motivul e că el trebuie gândit în fiecare dintre ceilalţi stâlpi în mod implicit. De aceea, islamul întruchipează nu doar cea mai pronunţată formă finală a universalismului religios ofensiv (concurată doar temporar de către comunism), proiectul său îl face practic o religie de tabără militară. Mişcarea permanentă îi este inerentă — şi fiecare acalmie trebuie suspectată a fi un început al declinului credinţei. În acest punct, Mahomed a urmat cu credinţă modelul lui Pavel, cu diferenţa semnificativă că ultimul, fiind civil şi cetăţean roman, prefera devoţiunea nonviolentă. De fanatismul islamic se leagă de la început o anumită devoţiune marţială, susţinută de o bogată mistică a martiriului. Ar fi exagerat să-i numim pe mujahedinii agresivi din vremea califilor revoluţionari de profesie ai lui Dumnezeu, dar, după înclinaţia spre folosirea violenţei pentru un scop benefic, se pot stabili afinităţi numeroase. Autorul egiptean contemporan Sa’id Ayyub postulează obligaţia, ordonată de Dumnezeu pentru musulmani, de a-şi vărsa sângele în Războiul Sfânt împotriva lui Satana antimusulman: „Asta e soarta noastră, din ziua bătăliei de la Badr (în anul 624) până în ziua Anticristului.“[68]

Asimilarea lăuntrică a jihadului, predată începând din secolul al XII-lea după sugestiile misticului Sufi al-Ghazali, e posibil să fi dat roade frumoase în etapa de pace islamică. Faptul că lupta internă a putut fi denumită jihadul mare şi cea externă, jihadul mic dovedeşte, fireşte, doar că nici chiar islamul, cunoscut altfel mai curând pentru sobrietate, nu a fost imun la entuziasmul excesiv. Popularizarea jihadului în conflictele din prezent aduce cu sine desublimarea conceptului, şi astfel revenirea la semnificaţia sa iniţială, fără a ţine seama de obiecţiile exegeţilor spirituali. Ideea luptei împotriva sinelui inferior a generat un militantism conceptualizat fără inamic extern, aşa cum s-a observat şi la transformarea artei militare a Orientului Îndepărtat în discipline de luptă spiritualizate. Jihadul subtil trebuia să fie dus până la capăt ca o campanie împotriva reziduului păgân în propriul sine — credinciosul descoperind astfel în sine oaze rebele şi zone anarhice, la care dominaţia legii încă nu a pătruns. Odată cu revenirea inamicului real, fie şi numai pe planul divergenţelor şi al proiectelor, dispar semnificaţiile metaforice. În locul lor apar din nou acţiuni militare concrete

împotriva oponenţilor fizici dinăuntru şi din afară. Agitatorii moderni o spun deschis: credinciosul să nu poată dormi, atât timp cât trăieşte într-un sistem politic neislamic; viaţa sa îşi găseşte sens doar când este dedicată abolirii supremaţiei străine.[69] Cine cade în lupta aceasta şi-a asigurat locul în Paradis; necredincioşii, pe de altă parte, care îşi pierd viaţa în conflictul nedreapt cu musulmanii, merg fără drept de apel în iad. Deşi nu au nicio autoritate în plan cultural, activiştii organizaţiilor militante de astăzi ştiu să se refere la Surele potrivite. Acţiunile lor pot fi abominabile, dar citatele lor sunt fără cusur.

Toate comentariile despre neoexpansionismul islamic de la sfârşitul secolului XX şi începutul secolului XXI ar rămâne simple speculaţii, dacă islamului ca religie şi model cultural nu i-ar fi venit în întâmpinare două desfăşurări recente, care i-au acordat din nou, în scurt timp, un rol politic notabil. Prima dintre aceste schimbări e de natură economico-tehnică, a doua, de natură biopolitică. Pe de o parte, unele state cu guvernare islamică, mai exact clasa dominantă din ţări ca Arabia Saudită, Iran şi Irak, la ceva distanţă şi Libia şi Egiptul, au profitat economic şi politic de faptul că în pământul lor au fost găsite, respectiv bănuite, până la 60% din rezervele mondiale de petrol. În epoca energiilor fosile, această situaţie le-a dat ţărilor producătoare de petrol din Orientul Mijlociu posibilitatea ca, în ciuda ineficienţei cunoscute a organelor lor de stat, a înapoierii adesea invocate a structurilor lor sociale şi a nesiguranţei sistemelor lor juridice, să beneficieze de resurse pentru a trăi mult deasupra condiţiei lor. A doua tendinţă întăreşte conjunctura aceasta suspectă. Populaţia emisferei islamice a crescut de opt ori din 1900 până în 2000, de la circa 150 de milioane la 1,2 miliarde de oameni — o dinamică de creştere fără precedent, nici chiar în perspectiva istorică cea mai largă. O parte din această explozie poate fi atribuită condiţiilor care încurajează reproducerea de sărăcie, cealaltă e determinată cultural şi religios, pentru că numărul mare de copii încă mai reprezintă o valoare ridicată pentru musulmanii conservatori; o altă parte ar putea fi atribuită politicii mai mult sau mai puţin conştiente a reproducerii militante, deoarece ţările islamice nu mai duc de mult lipsă de ideologi care sunt mândri să poarte „drapelul reproducerii“. Aceşti factori formează condiţiile în care reluarea programelor ofensiv-universaliste de către fracţiuni ale islamismului militant a putut ajunge la ordinea zilei. Dacă în cercuri militante se fabulează adesea despre restabilirea califatului mondial, aceasta arată, bineînţeles, şi că nu puţini dintre radicalizaţi trăiesc în lumi alternative izolate. La ei, suprarealismul inerent tuturor religiilor se dezvoltă într-o reverie cu ochii deschişi. Ei confecţionează o agendă pur imaginară, care nu mai poate fi reconciliată cu niciun fel de istorie reală. Singura legătură dintre constructele lor şi restul lumii e atacul care cere cât mai mulţi morţi posibil, care, conform scenariului, reprezintă un raid din imaginar în real.

Pe scurt, cu privire la campania islamului în al său secol al XV-lea, nu se poate da nicio sentinţă clară. Şansele pentru o altă expansiune a misiunii sale externe pot fi apreciate doar cu rezerve — şi vulnerabilitatea europeană actuală ar putea dicta anumite scenarii de teamă. Succesele sale se limitează în prezent, după cât se vede, la categorii mai curând defavorizate ale societăţilor europene şi africane — şi dacă îi afectează pe cei educaţi, descendenţii imigranţilor din ţări islamice, după o fază de înstrăinare, se întorc iar la religia lor originară. Motorul lor principal se află în radicalizarea crescândă a propriilor surplusuri exaltate de bărbaţi tineri.[70] Atractivitatea islamului pentru elitele

Asiei, Americii şi Europei e scăzută. Conform statistici, convertirile la islam cresc în perioadele de critică amplificată la adresa acestei religii — ceea ce indică psihodinamica identificării cu o cauză persecutată. Pe termen mai lung, slaba organizare şi fragmentarea statelor şi asociaţiilor islamice pun la îndoială succesele expansiunii politice. Acolo unde s-ar instaura asemenea rezultate, nu ar şti nimeni să le folosească în sensul unei planificări centralizate. Dacă islamul ar egala numeric până la sfârşitul secolului XXI credincioşii confesiunilor creştine, ceea ce statisticienii şi strategii nu consideră imposibil, aceasta s-ar datora practic exclusiv creşterii autocultivate a populaţiei, şi doar în mică măsură aurei sale spirituale. În ceea ce priveşte autoritatea religioasă a islamului în cele două nuclee principale ale sale, ea e anihilată tot mai mult de implozia ierarhiilor şi de dizolvarea ordinii tradiţionale a cunoaşterii.[71] În plus, ea a suferit, prin asocierea deja aproape automată dintre islam şi teroare în conştiinţa mondială, o pierdere atât de mare, încât e greu de imaginat cum s-ar reface din aceasta islamul în totalitatea sa, ca religie şi ca matrice de culturi, în viitorul apropiat. În orice caz, „casa islamului“ se va confrunta cu crize de modernizare de o intensitate înspăimântătoare. Ea s-a transformat singură în „casa războiului“, despre care, în mod tradiţional, musulmanilor le plăcea să creadă că ar desemna dimensiunile extraislamice ale lumii.[72] Europenii cultivaţi care vor trăi în jurul anului 2050 şi-ar putea aminti uneori, la observarea convulsiilor cronice ale „societăţilor“ islamice, de luptele epocii Reformei — însă şi mai mult, de faza antimodernă de sfidare a catolicismului, care a durat din 1789 până la Conciliul Vatican II şi care s-a încheiat, cum încă ne mai putem aduce aminte cu uimire, spre avantajul tuturor participanţilor, reconcilierea dintre teocentrism şi democraţie.

43 François-René de Chateaubriand, *Le génie du christianisme*, Paris 1802. Traducerea germană: *Geist des Christentums oder Schönheiten der Religion*, Berlin, 2004.
44 *Cf*. Dean Hamer, *Des Gottes-Gen. Warum uns der Glaube im Blut liegt*. München, 2006, cap. 10: „Die DNA des jüdischen Volkes“, pp. 207-224.
45 *Ibidem*, p. 222.
46 Leo Baeck, *Das Wesen des Judentums Wiesbaden*, ed. a 9-a 1991, p. 290.
47 Leo Baeck, *Das Wesen des Judentums Wiesbaden*, ed. a 9-a 1991, p. 279.
48 *Ibidem*, p. 294f.
49 Nicolás Gómez Dávila, *Das Leben ist die Guillotine der Wahrheiten. Ausgewählte Sprengsätze*, ed. Martin Mosebach, Frankfurt am Main, 2006, p. 28.
50 Leo Baeck, *Das Wesen des Judentums*, p. 264.
51 Schalom Ben-Chorin, *Paulus: der Völkerapostel in jüdischer Sicht*, München, 1997.
52 Pasajul e considerat cea mai timpurie apariţie (aprox. 115 d.H.) a cuvântului *christianismós*, care s-a format în analogie cu mai vechiul *judaismós*.
53 Alfred N. Whitehead, *Wie entsteht Religion?*, Frankfurt am Main, 1985, p. 58. Propoziţia aceasta conţine un ecou la teza lui Rousseau (*Le contrat social*, cartea 4, cap. 8): „Creştinismul predică doar servitutea şi supunerea. Spiritul lui este prea favorabil tiraniei, pentru a nu încerca mereu să tragă foloase din aceasta.“
54 *Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo: De diversis quaestionibus ad Simplicianum I, 2. Die Gnadenlehre von 397*, prima trad. de Walter Schäfer, ed. Kurt Flasch, Mainz, 1990.
55 Peter Sloterdijk, *Im Weltinnenraum des Kapitals. Für eine philosophische Theorie der Globalisierung*, Frankfurt am Main, 2006.
56 Horst Gründer, *Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit*, Gütersloh, 1992.
57 Ernst Benz, *Beschreibung des Christentums. Eine historische Phänomenologie*, München, 1975, pp. 29 şi 302.
58 Leo Baeck, *Das Wesen des Judentums*, p. 266. De asemenea, „Die Wahre Weltgeschichte ist die Geschichte des guten“, *ibidem*, p. 261.
59 Harold Bloom, *The American Religion: The Emergence of the Post-Christian Nation*, New York, 1992, p. 184.
60 *Cf*. Olivier Roy, *Der islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung*, München, 2006, p. 327:

„Fundamentalismul este un mijloc de reuniversalizare a unei religii, fie că e islamul sau creştinismul, cele care au fost în final identificate ca fiind foarte puternic marcate de o anumită cultură.

61 Annemarie Schimmel, *Die Religion des Islam. Eine Einführung*, Stuttgart, 1990, p. 14f.

62 Seyyed Hossein Nasr, *The Spiritual Significance of Jihad*, semnificaţia jihadului în: Nasr (ed.): *Traditional Islam and the Modern World*, Londra, 1987.

63 Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilisation*, vol. I-III, Chicago, 1974.

64 Efraim Karsh, *Imperialismus in Namen Allahs. Von Muhammad bis Osama Bin Laden*, München, 2007.

65 Jean-Jacques Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag*, Frankfurt am Main / Leipzig, 1996, p. 176.

66 Un simbol ulterior al bigotismului triumfător este distrugerea observatorului din Istanbul, care fusese întemeiat în 1577 din iniţiativa matematicianului şi astronomului Taküyiddin Efendi, de către artileria navală a sultanului în anul 1580.

67 Bernard Lewis, *Der Untergang des Morgendlandes. Warum die islamische Welt ihre Vormacht verlor*, Bergisch Gladbach, 2002, pp. 230-231; similar p. 37. Lewis derivă calea turcească spre modernitate din răspunsurile constructive ale lui Atatürk la a doua întrebare.

68 Citat după David Cook, *Contemporary Muslim Apocalyptic Literature*, Syracuse, 2005, p. 210.

69 Sayyed Abdul A'la Maududi, *Als Muslim leben*, Karlsruhe, 1995, p. 268f.

70 Gunnar Heinsohn, *Söhne und Weltmacht. Terror im Aufstieg und Fall der Nationen*, Zürich, ed. a 4-a, 2006.

71 Olivier Roy, *Der islamische Weg nach Westen*, pp. 167-173.

72 Gilles Kepel, *Fitna: La guerre au cœur de l'Islam*, Paris, 2004; în germană: *Die neuen Kreuzzüge. Die arabische Welt und die Zukunft des Westens*, München, 2004.

5
Matricea

Ceea ce s-a spus până acum despre poziţiile, fronturile şi campaniile monoteismelor necesită integrarea într-un tabel sinoptic al modelelor logice ale credinţei într-o singură divinitate şi al planurilor de realizare pentru universalisme fanatice. Ar fi eronată presupunerea că fanatismul monoteist e determinat în primul rând de legi emoţionale şi de aceea necesită o analiză psihologică. Bineînţeles că aspectele afectiv-dinamice ale fanatismului sunt deschise explorării prin sondaje psihosemantice. Ar fi imprudent să nu se ţină seama de intuiţiile psihologice profunde, adunate în decursul secolelor al XIX-lea şi XX, asupra fenomenelor religios-nevrotice şi clericopate — pentru a numi aici doar bine-studiatul sindrom al salvatorului lui Dumnezeu şi masochismul spiritual. De altfel, psihanaliza s-a specializat în dezvăluirea paralelelor între imaginile indivizilor despre Dumnezeu şi imaginile părinţilor lor. Mai mult, autori precum Kierkegaard, Dostoievski, Nietzsche, Heidegger şi alţii au arătat că ceea ce se prezintă în mod obişnuit drept credinţă este adesea o formă de isterie — un act în care protagoniştii îşi mobilizează întreaga existenţă, în speranţa de a obţine roluri dorite în bâlciul deşertăciunilor religioase. Acolo unde e fanatism, concurenţa întru fanatism nu poate fi departe, şi ceea ce iniţial pare a fi o chestiune lăuntrică între Dumnezeu şi suflet nu rareori este alimentat de invidia sufletelor ambiţioase pe avantajele presupuse şi reale ale rivalilor în lupta pentru locurile preferate. Pe de altă parte, cercetarea religios-psihologică recentă — ajutată de discipline hibrid precum neuroteologia şi neuroretorica[73] — a oferit indicii asupra efectelor „biopozitive“ ale afectelor religioase, care, pentru a evita unilateralitatea, nu ar trebui ignorate.

Cu tot respectul faţă de rezultatele abordărilor psihologice şi biologice, în monoteismul de tip exclusiv şi totalitar, în dezbatere aici, trebuie descifrat mai ales un program logic care, înainte de orice încărcătură psihologică suplimentară, urmează o gramatică determinată strict lăuntric. Unul dintre punctele de plecare pentru înţelegerea setului de reguli după care sunt construite monoteismele exclusive l-am atins deja mai sus, odată cu referirea la căutarea lui Abraham a unui Dumnezeu care să fie demn de adoraţia sa. Ascensiunea tipică pentru sumoteism spre Cel din Urmă, Cel mai Înalt şi Suprem, conţine implicaţia logică, potrivit căreia trebuie mers înapoi de la plural la singular, de la divinităţi multe la una. Un Cel mai Înalt, care e un non-unul, este de neconceput la acest nivel de reflecţie. De suprematismul religios, cu ascensiunea spre Cel mai Înalt şi Unic, se leagă în mod

necesar monarhismul ontologic — principiul că doar unul poate şi trebuie să fie stăpân peste tot şi peste toţi.[74] Monarhismului i se alătură dinamismul, potrivit căruia nimic nu-i poate rezista Celui mai puternic, potrivit tezei *omnia apud deum facilia* — „lui Dumnezeu, totul îi este uşor în mod natural“. Din dinamism decurge optimismul (din punctul de vedere al istoriei ideilor, mai bine: perfecţionismul), care enunţă că cel care stăpâneşte este cel perfect şi cel mai bun şi acţionează întru totul conform naturii sale. Cel mai bun poate fi socotit cel care e mai bun decât tot binele — mai mult, mai bun decât tot ce e doar mai bun decât bine.

Mişcarea de gândire suprematistă urcă numeroase trepte spre înălţimea celui superbun, care îşi subjugă *de facto* şi *de iure* tot ce există. Ea culminează într-o întruchipare care în limbajul credinţei se numeşte Dumnezeu, Veşnicul şi Atotputernicul. Referitor la El şi numai la El e valabilă regula conform căreia ridicarea la Cel mai Înalt trebuie să urmeze fără întrerupere calea unei transcendenţe personale. În schema aceasta, Dumnezeul exclusiv poate fi plasat ca persoană deasupra tuturor persoanelor, ca autor, ca creator, ca legiuitor, ca stăpân şi ca regizor al teatrului lumii, fără al cărui ordin nu cade niciun fir de păr din capul unui om — şi fără a cărui asistenţă nu funcţionează niciun aparat casnic.[75] La acest Dumnezeu este izbitoare preponderenţa calităţilor lui *tu* — însoţit de elemente anodine. El invită mai mult la relaţie, decât la cunoaştere. Acolo unde credinciosul a devenit, precum prinţul Mîşkin al lui Dostoievski, întru totul copil, întru totul idiot în raport cu Celălalt atotputernic, dispar şi ultimele trăsături de determinare cognitivă ale lui Dumnezeu.

Atât timp cât avem de-a face cu abrahamiţi, ne mişcăm, deci, în sfera Celui mai Înalt subiectivist, a cărui chintesenţă apare în ideea unei regalităţi transcendente. Aceasta este exprimată prin ideea evreiască a teocraţiei lui Iahve, ca şi prin doctrina despre împărăţia lui Hristos (vezi enciclica publicată de Pius XI *Quas primas* în 1925) şi ideea omniprezentă în islam, a atotputerniciei lui Allah, care trebuie să fie valabilă atât în sfera politică, cât şi în cea pragmatică.[76] Monarhul suprematismului personal nu e doar creatorul, stăpânul şi susţinătorul lumii, ci, totodată, arhivarul, sponsorul, salvatorul, judecătorul şi, *in extremis*, răzbunătorul şi distrugătorul ei.

Acum este uşor de înţeles de ce relaţia oamenilor cu un Cel mai Înalt personalizat e supusă complet altor legi decât în cazul unui suprem impersonal. Forma suprematismului personal atrage după sine faptul că gânditorii şi credincioşii pot ocupa în raport cu suveranul divin doar poziţia de vasali sau angajaţi — singura altă opţiune fiind rolul rău famat de necredincioşi şi negatori ai serviciului divin. Fie că le place sau nu, suprematizarea Dumnezeului personal le atribuie oamenilor, în mod absolut inevitabil, un statut inferior. Cea mai importantă asimetrie dintre stăpân şi slujitor se manifestă în faptul că Dumnezeu, chiar şi revelat, rămâne impenetrabil pentru oameni, în timp ce oamenii nu pot avea niciun secret în faţa lui Dumnezeu. Asimetriile cosmologice şi cele morale sunt la fel de copleşitoare: responsabilităţile lui Dumnezeu se întind asupra întregului univers, în timp ce omul adesea nu îşi poate ţine în ordine nici măcar propria viaţă. Predicatorilor islamici le place şi astăzi să invoce imaginea înălţătoare că în faţa tronului lui Dumnezeu, al şaptelea cer nu e mai mare decât un grăunte de nisip, în schimb al şaselea cer e, în raport cu al şaptelea, doar atât de mare, cât un inel în deşert, al cincilea cer, în raport cu cel precedent, la rândul lui, nu e mai mare decât un inel în deşert, şi tot aşa mai departe până la primul cer, pe care locuitorii pământului, atunci când se uită în sus spre el, îl consideră ceva atotcuprinzător — în aceste discursuri pline de umilinţă pentru

musulmani, imaginea aristotelică a lumii se ţine în viaţă poetic şi terapeutic. Apoi credincioşii sunt întrebaţi fiecare în parte: cât de mare eşti tu în faţa acestora? Răspunsul corect poate fi doar ca exclamaţia lui Saladin al lui Lessing: „Eu — pulberea? Eu — nimicul — eu, o, Doamne!“[77] Cu toate acestea, exegeţii nu obosesc să sublinieze că Dumnezeu ne este profund aproape şi se îngrijeşte de fiecare în parte ca de singurul său copil; şi le vine în întâmpinare alor săi, în cea mai mare parte a drumului, cu dragoste şi îndurare. Pentru cel înţelegător rămâne în acest scenariu doar rolul slujitorului, care se pune la dispoziţia Domnului său, tremurând de iubire împărtăşită. Acest fel de relaţie a fost numit în contexte creştine „patriarhatul iubirii“, dar expresia ar putea fi potrivită pentru toate relaţiile în care adie vânt patriarhal.

Cu cât credinciosul este mai pătruns de suprematismul Stăpânului, cu atât mai radicală devine înclinaţia de a-şi orienta voinţa proprie după instrucţiunile de sus de tot. La o manifestare intensă a suprematismului personal, se conturează o exacerbare a dorinţei de supunere, tipică pentru mişcările extremiste. Obedienţa care agreează duritatea merge atât de departe, încât un slujitor gata de orice preferă legile cele mai aspre şi ordinele cele mai dezagreabile pentru a ajunge la materialul necesar pentru munca de subordonare totală. Urme ale sindromului plăcerii de slujire se mai găsesc şi în lumea de astăzi peste tot: în forme maligne, pentru care modelul de acţiune al atentatului sinucigaş furnizează exemplul cel mai actual; în forme moderate, cum se observă la sisteme bigote onorabile de genul *Opus Dei*; şi în variante ciudate, cum au apărut pe baza observaţiei colportate de Vatican, conform căreia, sub Paul al VI-lea, unii angajaţi ai oraşului Vatican ar fi îngenuncheat chiar şi în timpul convorbirilor telefonice cu cel mai înalt superior al lor.[78]

Trebuie observat că dispoziţia menţionată dă iniţial loc la intensificări nonnevrotice ale ideii de slujire, deşi escaladările patologice nu se lasă de obicei prea mult aşteptate.[79] Un produs al acestui tip de suprematism, iniţial anodin din punct de vedere psihologic, este înclinaţia spre grandoare şi glorie în domeniul moral-politic, precum şi estetic. Dar şi tendinţa iraţionalistă este de aceeaşi factură: dacă Dumnezeu tot cere sacrificii, atunci de ce nu şi pe acela al raţiunii? Aceasta se exprimă în dispoziţia de a presupune că chiar şi întunericul cel mai adânc conţine semnificaţii sfinte, şi de a se supune, împotriva tuturor rezervelor, instrucţiunilor de sus, şi atunci, şi în special atunci, când ordinul rămâne de neînţeles — ca pentru Abraham, când i s-a cerut sacrificarea fiului său, Isaac. În domeniul supremului personal, totul depinde de încrederea în integritatea comandantului. Un drept la samavolnicie nu îi este permis nimănui. Într-un astfel de univers, trebuie să sune ca o incitare la anarhie, când Hannah Arendt notează, urmându-l pe Kant: „Nimeni nu are dreptul să se supună.“

În plus, istoria apelurilor la Cel mai Înalt prezintă şi o variantă impersonală, pe care o numesc suprematismul obiectivist sau ontologic. Aici, în ascensiunea spre înălţime — cum a descris-o Platon în expunerile sale despre treptele fermecării de către un trup individual frumos până la frumuseţea-bunătatea „însăşi“ fără de trup — se atinge un suprem care nu are proprietăţile fiinţei-persoană, ci pe cele ale unui principiu sau ale unei idei. Pentru acest suprematism, care se încheie la o fiinţare foarte înaltă, fără nume, este adecvat exclusiv un discurs care să trateze despre primele şi ultimele temeiuri de natură obiectuală, suprapersonală şi structurală. Într-un cuvânt: ascensiunea la Cel mai Înalt din punct de vedere obiectiv duce la Dumnezeul filosofilor. Chiar şi în portretele lui cele mai grosiere se poate observa că nu are practic nimic în comun cu imaginile lui Dumnezeu ale abrahamiţilor (El,

Iahve, Dumnezeu-Tatăl, Allah).[80] El nu este nici creator, nici monarh, nici judecător, e o sursă a ceea ce există, care din ce are neîntrecut de bun radiază un bun derivat, cosmosul. Lui nu îi revine nicio putere de a comanda, ci mai curând autorelevarea din supraabundenţă. Potenţa sa creativă se realizează conform schemei unei cauzalităţi, prin bunătate.

De aceea poziţia omului într-un context mondial marcat de suprematism ontologic şi cosmologic, nu se poate interpreta ca servitute sau obedienţă. Mai curând, adevăratul a-fi-în-lume cere o conştientizare a participării la raporturile de ordine universale. Acum este vorba de înţelegere în sensul riguros: de adaptare a înţelegerii la raţiunile superioare ale fiinţei. Ascensiunea are loc pe scara noţiunilor generale. De aceea Dumnezeu poate purta nume conceptuale ca *unum, verum, bonum, maximum, simplicissimum, actualissimum.* Chiar şi asemenea denumiri îi entuziasmează pe adepţi — Hegel, Hölderlin şi Schelling încă jurau în ardoarea juvenilă pe *hen kai pan* ca revoluţionarii pe lozinca lor.

Ca şi primul suprematism, al doilea produce de asemenea trecerea la extremă, nu sub forma zelului arzător de a servi, şi nici ca dorinţă de a muri în flăcări, despre care vorbea Goethe în cea mai subtilă dintre poeziile sale islamizatoare, ci ca dispoziţie de a se pune pe sine din nou în planul obiectiv, pentru ca lucrurile să ajungă să strălucească din sine. Aceasta presupune ca reproducerea lucrurilor în oglinda ceţoasă a subiectivităţii, a voinţei interesate şi a senzualităţii polarizate, să fie biruită şi înlocuită printr-o gândire obiectivă, desenzualizată, curăţată de arbitrarietate. Suprematismul ontologic care caracterizează metafizica greacă, şi într-o măsură şi mai mare pe cea indiană, eliberează o pasiune pentru depersonalizare, care poate creşte până la ambiţia de a contopi subiectul uman cu originea anonimă a lumii. În timp ce năzuinţa spre Cel mai Înalt personal se orientează după supra-tu, pentru a fi absorbit complet de voinţa acestuia, Prima Filosofie caută să se piardă în supra-id. Suprematismului obiectiv — care de la Heidegger încoace e etichetat adesea ca ontoteologie şi privit cu suspiciune ca o formă de idolatrie subtilă — caută, la urma urmei, să dizolve subiectul în substanţă.

Pentru a completa tabloul, trebuie să vorbim despre un al treilea suprematism al culturii raţiunii vechii Europe, al cărui punct de plecare se află în experienţa gândirii şi a vorbirii interioare — mai târziu şi în cea a scrierii. Aici facem cunoştinţă cu o a doua faţă a filosofiei, în măsura în care aceasta poate începe, la locul îndreptării spre polul lumii, la fel de bine cu autoexplorarea gândirii. De la descoperirea logosului la Heraclit şi de la fondarea noţiunii de *nous* la Anaxagora, suprematismul logic sau raţional îşi croieşte o ascensiune alternativă care duce în felul ei la Dumnezeul filosofilor, de data aceasta nu prin paravanul boreal al substanţei, ci de-a lungul crestei înguste a articulaţiilor spirituale. Tot pe ea se ajunge la Dumnezeu şi Cel din Urmă — de data acesta, însă, supremul nu este interpretat din perspectiva substanţialităţii, cu atât mai puţin sub semnul grandorii şi al omnipotenţei. În centru stă aici inteligibilitatea atotpătrunzătoare şi forţa constructivă atotcauzatoare a principiului spiritual. Trebuie să ne ferim de greşeala de a pune prea uşor pe plan de egalitate acest nooteologic Cel mai Înalt cu atributul divin religios omniscienţă, pentru că cunoaşterea lui Dumnezeu în suprematismul personal posedă, de la originea sa dinamistă, pe lângă calitatea înţelepciunii creaţiei, mai importanta funcţie cvasipolitică a omnisupravegherii şi a contabilizării totale a acţiunilor credincioşilor, ca şi a necredincioşilor — de aceea aplicarea sa decisivă va avea loc la Judecata de

Apoi, când Dumnezeu însuşi permite cercetarea documentelor. În schimb, ascensiunea la Cel mai Înalt duce, conform suprematismului noetic, la opinii teoretice care însoţesc intelectul divin în învăluirea sa cea mai lăuntrică în sine şi în dezvăluirea sa către lume. Nu rareori se aduce în joc matematica în endoscopia aceasta sublimă, pentru că reprezintă structurile aşa cum sunt înaintea oricărei senzorialităţi şi astfel înainte de orice ambiguitate determinată subiectiv.

Teoria intelectului foarte elevat vrea, ca şi cea a fiinţei, să aibă valabilitate strict suprapersonală şi să depăşească sfera umană profană. Extremismul care se instaurează şi aici prin natura lucrurilor se manifestă în aspiraţia la formula finală. El nu renunţă la pretenţiile sale, până când nu i se acordă spiritului uman legătura cu intelectele mai elevate, până la urmă chiar şi cunoştinţe despre procedeele folosite de Dumnezeu în crearea lumii. Nici chiar afirmaţia aparent hibridă a lui Hegel, că logica sa ar conţine gândurile lui Dumnezeu înainte de Creaţie, nu depăşeşte firescul în suprematismul spiritului. În plus, cu al său program de a dezvolta substanţa ca subiect, Hegel a exprimat perfect preocuparea suprematismului noetic. Aceasta ţine de lunga istorie a receptărilor creştine ale afirmaţiei personale a lui Iahve: „Eu sunt Cel ce sunt“ (*Exodul*, 3, 14). Cu aceasta, teologii implantează fiinţei ontologilor o egoitate divină şi lasă eul omenesc să participe epicentric la aceasta[81] — o operaţie în care idealiştii germani au atins măiestria. De imaginea extremismului corespunzător aparţine radicalitatea voinţei de înţelegere logică a tuturor faptelor, care îi defineşte dintotdeauna pe pneumatici. Ea a fost adesea înţeleasă ca aroganţă — ar putea fi înţeleasă la fel de bine ca o formă mai subtilă de ironie. Pentru partizanii spiritului, cea mai mare parte din ceea ce rostesc oamenii oricum nu e nimic altceva decât o vibrare stupidă a aerului — aşa cum li se pare şi viaţa lor de zi cu zi, aproape întotdeauna, doar o mişcare în virtutea gravitaţiei. În ochii lor, urmaşul firesc al lui Adam nu este altceva decât un vierme vertical. Ce e omul înainte de a fi transformat de spirit? Un intestin decorat, care îşi imaginează Dumnezeu ştie ce despre conţinuturile lui. Nu e de mirare că cei care împărtăşesc asemenea concepţii rareori sunt lipsiţi de înclinaţia spre înălţări logice.

Când suprematiştii de acest fel se explică, se formulează pretenţia ca acolo unde a fost materie să fie spirit — sau că ordinea proiectată a raţiunii trebuie să înlocuiască haosul care s-a dezvoltat în timp. A treia dispariţie a omului (după eradicarea lui în slujba Domnului şi dizolvarea lui în substanţa anonimă) caută să provoace evaporarea sa spirituală în drumul spre punctul omega divin. Faptul că suprematismul noetic s-a sprijinit uneori pe partenerul substanţial-ontologic nu-i anulează legalitatea. *De facto*, el forma cu acesta o comunitate de tradiţie, în care risca să fie înţeles greşit din punct de vedere substanţialist. Faptul a fost împiedicat doar de cotitura transcendentală după Descartes şi Kant, adică prin depotenţarea teoriei intelectului în critica raţiunii. Abordarea aceasta a atins una din cele mai sublime manifestări, după cum a arătat Kurt Flasch în intervenţii incisive, în speculaţiile intelect-teoretice ale lui Dietrich von Freiberg şi ale lui Meister Eckhart, inspirate de aristotelianismul arab, mai precis de Averroes, care în ţara acestora sunt adesea interpretate greşit drept „misticism german“ de către un public stimulat de filosofia vieţii.[82] În mod natural, secularizarea intelectului ca urmare a Iluminismului a schimbat inevitabil premisele celui de-al treilea suprematism; dar în special soarta gândirii dialectice actualizate de Hegel a arătat că lupta pentru interpretarea Celui mai Înalt cognitiv încă mai continuă şi în epoca modernă. Despre tensiunile

dintre cele trei suprematisme noetice dominante ale secolului XX, cel dialectic, cel fenomenologic şi cel gramatologic, s-ar cuveni să vorbim cu altă ocazie.

În lumina celor spuse, matricea operaţiilor logice care duc la monoteisme fanatice poate fi reprezentată fără un mare efort suplimentar. Am sugerat că celor trei suprematisme le corespund trei extremisme care trebuie înţelese ca trei moduri de a învinge rezistenţele la unirea cu Unicul. Metodele, elogiate drept „realizări“, de suprimare a subiectului uman în slujbă, în substanţă şi în spiritualizare au în comun pozitivizarea morţii, în măsura în care moartea oferă accesul cel mai direct la Domnul, la fiinţă şi la spirit. Problema dacă afirmării morţii îi revine o semnificaţie simbolică sau literală poate rămâne deschisă. Afirmaţia conform căreia o formă de autosuprimare este o condiţie necesară pentru avansarea către zone mai înalte nu a fost niciodată contrazisă de vreunul dintre cei fermi. Teza prezentată de Albert Camus, conform căreia problema fundamentală a filosofiei e sinuciderea, conţine dovada că autorul aparţinea autorilor metafizic talentaţi, deveniţi rari în secolul XX, şi dacă cei afoni întru ale filosofiei îi ridiculizeaza, aceasta subliniază doar circumstanţele menţionate.

Extremismele sunt la rândul lor aplicaţii deosebit de consecvente ale gramaticii culturale elevate, care se baza pe legătura strânsă dintre o ontologie monovalentă şi o logică bivalentă. Monovalenţa vorbirii despre ceea ce este înseamnă: lucrurile despre care se spune că sunt, sunt cu adevărat, şi nici nu sunt altfel decât sunt. Prin urmare, sunt parte a fiinţei, a stării de fapt, precum şi de partea lui *ce* şi *cum*. De aceea, ele se exprimă cel mai bine în tautologii. În acest domeniu nu se poate aspira la originalitate, şi dacă eşti întrebat ce este fiinţa, trebuie să răspunzi, cu referire la Heidegger, fără teamă: este ea însăşi. În monovalenţă, un trandafir este un trandafir, şi faptul că înfloreşte fără de ce şi fără a lua în considerare privitorul rezultă din natura sa. Asemenea cerinţe stricte de identitate sunt satisfăcute după trandafiri doar de corurile de îngeri, când îl preamăresc pe Cel mai Înalt într-o limbă monovalentă. Aceasta formează un mediu care nici nu necesită, nici nu permite negări şi de altfel nu prezintă niciun punct slab prin care ar putea pătrunde eroarea, afirmaţiile false şi fragmente nesustenabile. Aşa pot rosti îngerii adevăruri eterne despre fiinţarea eternă. Spre deosebire de ontologii umani, ei nu riscă niciodată să greşească tema, atunci când îl slăvesc pe Dumnezeu.

La asemenea realizări visează în van vorbitorii laici, deoarece vorbirile noastre sunt alcătuite fatalmente bivalent. Nu e exclus ca şi vorbirea lui Adam, înaintea izgonirii, să fi fost alcătuită doar din cuvinte adecvate şi afirmaţii corecte, astfel încât tot ce a rostit în paradis să devină un imn firesc închinat fiinţării. Dar odată cu izgonirea a fost adăugată o a doua valoare, căci, pentru logicieni, mitul expulzării Evei şi a lui Adam din grădina identităţii nu semnifică nimic altceva, decât o încercare poetică de a prezenta creşterea reflecţiei umane drept tragedie. Aceasta nu e neplauzibil, deoarece oricine îşi câştigă zilnic pâinea cu sudoarea frunţii desparte totodată, prin încreţirea frunţii, adevăratul de fals — o povară ce poate fi comparată cu blestemul agriculturii. Să notăm că prima negaţie nu a izvorât din spiritul uman, ci exista în porunca lui Dumnezeu — să *nu* mănânci din pomul acesta.

De când este în joc a doua valoare, calitatea de adevăr a afirmaţiilor făcute de oameni devine

instabilă, pentru că acestea, ca reflectare a fiinţării în celălalt, generează fatalmente posibilitatea de a fi false. Faptul că unei afirmaţii îi este inerentă posibilitatea de a fi falsă este unul dintre atributele libertăţii — dacă libertatea înseamnă a fi expus în stare de postlapsus înclinaţiei de a spune ceea ce e fals, fie din eroare fără vină, fie din motive strategice, fie din preferinţa pentru fals de dragul falsului. Chiar dacă ne străduim din răsputeri să prezentăm lucrurile aşa cum sunt date, în măsura în care se poate determina, prin starea lucrurilor înseşi, tot trebuie presupus în principiu un spaţiu prin care poate pătrunde falsitatea. Metaforic vorbind: propoziţia adevărată nu creşte pe ramura condiţiilor reale — ea nu e absolut nici o creştere, nici o continuare a fiinţării naturale în fiinţarea naturală. Propoziţiile sunt mai curând, într-un mod specific omenesc, artificiale, îndrăzneţe şi nenaturale, ba chiar întotdeauna potenţial perverse. Conform tradiţiei majorităţii logicienilor clasici, ele constituie o reflectare a naturii într-un mediu mai mult sau mai puţin tulbure, deci oglindiri fără o pondere naturală proprie şi de aceea supuse mereu pericolului înmulţirii fantomelor. Cum altfel să înţelegi faptul că, pentru o propoziţie adevărată, există infinit de multe posibile afirmaţii false? Care e de fapt poziţia propoziţiei în cosmos? Ea apare ca un supliment necesar, dar funciarmente riscant, care, cu efort artificial şi cu întârziere inerentă, se alătură lucrurilor care fiinţează realmente. O propoziţie stă întotdeauna atât de departe de fiinţare, încât formularea ei este ameninţată inevitabil de eroare. Poate fi întoarsă cu capul în jos şi invers, poate fi întinsă, întoarsă şi comprimată, şi nimic nu pare mai simplu decât să fie făcută să exprime contrarul intenţiei sale. În cazul cel mai favorabil, dubla negaţie duce înapoi la propoziţia iniţială, dar care la rândul ei poate să fi fost deja falsă. Cum e posibil, în asemenea condiţii, să ai uneori impresia că anumite afirmaţii sunt totuşi adevărate şi corecte? Probabil că doar pentru că anumiţi vorbitori, depăşind pericolul şi tentaţia de a produce falsul, rămân imperturbabil de ceea ce este de partea fiinţei, într-o identitate aparent simplă cu sine — de parcă nu ar exista oameni care greşesc, înşală şi se contrazic, sau în jargonul filosofilor: de parcă identicul s-ar putea reprezenta nedeformat în nonidentic sau de parcă fiinţa s-ar putea transforma fără pierderi în semne adecvate.

Acum se poate clarifica despre ce e vorba, din perspectivă logică, la monoteismele fanatice şi misiunile lor universaliste. Ele se bazează pe intenţia de a elimina cu orice preţ riscul de eroare introdus de a doua valoare a afirmaţiei — chiar dacă asta ar implica eliminarea celui care greşeşte împreună cu eroarea. Într-adevăr, cel care greşeşte este el însuşi, din perspectiva idealului fiinţei monovalente şi a oglindirii ei în propoziţia adevărată, doar o formă de haos real, la a cărui lichidare nu se pierde mult — aşa cum masivul fiinţei dăinuie neatins, aşa cum a fost şi cum va fi, când o afirmaţie falsă despre unul din detaliile ei este eliminată.

Indicaţia e dată, după cum am văzut, prin stabilirea unei legături între ontologia clasică şi logica clasică. Dacă a doua valoare e doar o valoare de reflecţie care permite un surplus din propoziţii potenţial nesustenabile şi negaţii superflue, dincolo de multitudinea de certitudini excluse de Dumnezeu sau de fiinţa însăşi, şi de afirmaţiile corespunzătoare (dar care serveşte totodată controlului acestora, precum arată dialogurile lui Platon), atunci ar trebui să fie suficientă eliminarea propoziţiilor parazitare, ceea ce e mincinos, eronat, ideologic şi inventat, la nevoie şi vorbitorii corespunzători, pentru a readuce vorbirea umană înapoi la esenţa afirmaţiilor legitime — legitime, cum am văzut, pentru că sunt protejate de fiinţă şi generate de spirit în spirit. În fond, toţi fanaticii

suprematişti sunt preocupaţi doar de misiunea de a-i izgoni pe comercianţii impertinenţi împreună cu marfa lor superfluă, din templul monovalenţei. Nu se poate citi la Dante Alighieri că tot ce e superfluu îi displace lui Dumnezeu şi naturii?[83] Necesitatea unei asemenea intervenţii se impune de îndată ce, pe baza anumitor imperative ale evoluţiei ideilor (atenţie: epoca axială!), ontologia strict monovalentă e legată sistematic laolaltă cu logica strict bivalentă.

În această configuraţie poate apărea pentru prima dată fenomenul de rigoare. Când rigoarea întâlneşte subcomplexitatea, fanatismul este în elementul său. Gândirea devine riguroasă, de îndată ce insistă că doar una din două poate fi cea dreaptă pentru noi. Apoi veghează implacabil să se ia partea fiinţei, nu a haosului; a esenţialului, nu a neesenţialului; a Domnului, nu a celor fără sprijin şi fără stăpân. Fanatismul îşi are originea logică în numărarea inversă până la Unu, care nu tolerează nimic şi pe nimeni lângă sine. Acest Unu e mama intoleranţei. Reclamă radicalul sau, la care al doilea sau este eliminat. Cine spune doi, spune cu unul prea mult. *Secundum non datur*.

Atingem aici structura profundă a sindromului iconoclastic. Dacă în monoteismele rigide imaginile sunt interzise, este pur şi simplu pentru că întruchipează pericolul idolatriei. Inacceptabilitatea imaginilor îşi are originea, mai mult, în observaţia că acestea nu servesc niciodată doar purei reproduceri a ceea ce este reprezentat, ci îşi pun întotdeauna în evidenţă şi propria importanţă. În ele iese la lumină valoarea intrinsecă a celei de-a doua — şi iconoclaştii nu precupeţesc niciun efort pentu a o distruge. Ei empatizează cu un Dumnezeu care îşi regretă creaţia de când creaturile sale îşi urmează propria cale. Ei vin în ajutor eliminând ceea ce distrage creaturile de la legătura exclusivă cu Dumnezeu. Deoarece oamenii „abuzează“ de libertatea lor de a crea imagini, iconoclaştii doresc să pună capăt acestui abuz, limitând cu forţa libertatea creaturilor. Aceasta se întâmplă chipurile pentru a arăta oamenilor drumul de întoarcere la adevăratul Dumnezeu. În realitate, iconoclasmul caută să atace autonomia lumii, în măsura în care „lumea“ întruchipează esenţa celui de-al doilea emancipat. În iconoclasm, care e de fapt un cosmoclasm, se articulează resentimentul faţă de libertatea umană, dacă aceasta nu e dispusă imediat la renunţarea de sine, la obedienţă.

Monoteismele fanatice (ca şi mai târziu Iluminismul fanatic şi scientismul fanatic) îşi trag elanul din fantastica idee că ar putea reuşi, împotriva tuturor erorilor şi confuziilor realităţii controversat verbalizate şi multiplu reprezentate, să „restabilească“ limba primară monovalentă. Ele vor să facă auzit monologul lucrurilor aşa cum sunt ele în sine şi să reproducă nedisimulat faptele, primele structuri, cele mai pure instrucţiuni ale fiinţei, fără să trebuiască să se ocupe de lumea intermediară a limbilor, a imaginilor şi a proiecţiilor în autonomia lor. Adepţii religiilor revelate caută chiar să facă să reverbereze monologul lui Dumnezeu la o ureche umană, omul care îl ascultă fiind un simplu receptor, fără ca eul său să intre în joc — şi fără ca el să obţină vreo cotă-parte din drepturile de autor.

Acum se înţelege şi de ce trebuie să existe mai multe varietăţi ale fanatismului. În funcţie de tipul de suprematism spre care tind, agenţii respectivi aleg proceduri tipice pentru a se întoarce de la ambiguitate la claritate, de la failibilitatea vorbăriei la infailibilitatea textului primar. În orice caz, la această „întoarcere la înainte de reflecţie!“ trebuie pusă în paranteze limba omenească, aşa cum a fost ea vorbită după Căderea în păcat. În locul ei trebuie pus un cod, neîntinat încă de negaţiile,

contradicţiile şi probabilitatea erorii inerente vorbirii bivalente. De aici interesul extremiştilor logici, ca şi al celor morali şi religioşi, pentru o limbă dincolo de vorbirea omenească. În strădania pentru extraomenesc şi supraomenesc, fanaticii pioşi îşi dau mâna cu rigoriştii matematici, iar prietenii autodizolvării în fiinţă li se alătură.

Cele mai vechi şi mai perene exemple pentru metoda întoarcerii de la poziţia postadamică la limba monovalentă imposibilă pentru oameni apar în profetismul monoteist timpuriu. Faptul nu este surprinzător, deoarece profeţii pretind că exprimă doar perspectiva lui Dumnezeu asupra lumii, nu şi opinia lor personală. Cuvântul profetic începe intervenţionist şi se termină absolutist: contrazice ceea ce anumiţi oameni fac şi spun în anumite situaţii — în schimb el nu poate fi contrazis de nimic, deoarece pretinde că vine dintr-o sferă lipsită de reflecţie şi de o altă opinie. Cuvântul împrumutat de la Cel mai Înalt, comunicat de vorbitor prinţului nedrept sau aruncat în poporul greşit îndrumat, nu este o simplă contribuţie la prolixitate. El pune capăt oricărei controverse, spunând ce este şi ce trebuie să fie. Pare a fi critică — unii teologi moderni doresc să elogieze profeţia ca sursă a criticii sociale —, dar deoarece în monovalenţă nu există cuvântul critic, dezbaterea egalitară sau exprimarea opiniei devine ultimul cuvânt, nu dramaturgic în faţa spectatorilor, ci escatologic în faţa Celui mai Înalt.

Alfabetizarea se îngrijeşte de restul. Fondarea marilor religii are loc, precum s-a observat adesea, la graniţa dintre galaxiile mediale. Clasicii între profeţi, de la Moise la Mahomed, se află la graniţa dintre formele memoriei culturale. Medial din punct de vedere muzical, ei cântă la două instrumente şi lasă la rândul lor să se cânte la ele din ambele părţi. Ei se uită înapoi în universul oralităţii şi fac să răsune legendele şi transele lor („a vorbi înseamnă a se juca cu trupul celuilalt“, Alfred Tomatis); în acelaşi timp privesc înainte la cultura scrisă şi exprimă relaţiile ei adâncite între literalitate şi adevăr. Ei stau mărturie pentru presiunea coerenţei care creşte graţie autenticităţii, şi pentru tot restul care însoţeşte „progresele în spiritualitate“ determinate de alfabetizare. Dar totul gravitează mai ales în jurul faptului că marii mediatori vor să fie percepuţi ei înşişi drept texte vii. Ce e un profet, dacă nu o scrisoare recomandată către umanitate? El întruchipează un document a cărui primire e adesea refuzată, şi care, dacă este acceptat, de obicei nu poate fi citit corect de către primii destinatari. A nu citi corect: asta înseamnă a trata textul incontestabil ca pe unul discutabil, pe cel relevant pentru mântuire, ca pe unul obişnuit. Dacă profetul nu valorează nimic în propria ţară, e pentru că nu se poate crede că unul din noi poate trece peste noapte în monovalenţă.

A califica iudaismul, creştinismul şi islamul drept religii profetice nu înseamnă nimic altceva, decât a constata că ele constituie trei stadii ale devenirii lui Dumnezeu într-o carte — şi dacă timp de un eon cartea în sine a părut a fi înzestrată cu o plusvaloare metafizică, faptul a fost posibil nu în ultimul rând pentru că putea fi privită drept un vehicul al absolutului. Monoteismele pot fi considerate pure credinţe religioase, dacă credinţă desemnează operaţiile lăuntrice prin care credincioşii se raportează la Dumnezeul din carte. Ele sunt de regulă acte de reculegere lăuntrică prin care se pregătesc de întâlnirea cu Atotputernicul — şi de ce nu, cu simplul dezarmat? Prin credinţă se opreşte regresul infinit al îndoielii şi al derivei în necredinţă. Ea ajută la asigurarea unui fundament, de la care poate „emana“ tot restul gândirii şi al acţiunii.

Drumurile credincioşilor se despart, când vine timpul să se decidă dacă cuvântul lui Dumnezeu

nu e doar monovalent, ci şi protestatar, aşa cum enunţă islamismul în învăţătura sa despre divina limbă arabă a Coranului (şi cum sugerează în al doilea rând şi cabaliştii, care îl lasă pe Dumnezeu să experimenteze cu litere ebraice în timpul creaţiei), sau dacă monovalenţa şi multilingvismul pot coexista, aşa cum cred creştinii. Într-adevăr, aceştia din urmă posedă, prin Rusalii, paradigma unei revărsări spirituale multilingve-monovalente — ceea ce ar putea justifica o suspiciune iniţială de superioritate intelectuală şi comunicativă. Ele se despart şi mai mult în privinţa întrebării cât de mult se pot apropia Dumnezeu şi omul, sau Cartea şi omul: în timp ce evreii şi musulmanii sunt foarte prudenţi în privinţa apropierii omului de Carte, creştinismul creează o relaţie tranzitivă în trei. În aceasta, devenirea lui Dumnezeu într-o carte e completată de transformarea sa în om. Cu aceasta, alte tranziţii sunt programate dinainte şi dezvoltarea lor este doar o problemă de timp şi conjunctură.[84]

Profetismul îi este atribuit din punct de vedere istoric şi obiectiv suprematismului personal. El le pretinde participanţilor săi supunere totală faţă de cuvintele Domnului; în cel mai bun caz, această supunere are loc în maniera executării comprehensive. Drepturile asupra textului sfânt se află în islam la Dumnezeu, autorul însuşi (Mahomed serveşte aici drept model strălucitor al mediului pur), în creştinism ele trec şi la Hristos, în calitate de coautor („cuvântul etern al Tatălui“), în timp ce cărturarii evrei se comportă, uneori, de parcă profeţii ar fi acordat interviuri memorabile, pentru care drepturile, dacă tot nu se pot afla complet la cel ce pune întrebări, trebuie totuşi împărţite pe din două între parteneri. În toate variantele există o clară diferenţă ierarhică între emitent şi receptor. Anunţurile de sus de tot sunt receptate ca revelaţii şi sunt păstrate în transcrieri păzite cu sfinţenie. Lectura lor este ritualică, tălmăcirea se face în genunchi, cu teama permanentă a riscului de blasfemie. Abia reformatorii din secolul al XVI-lea au permis lectura laică a sfintelor scripturi; iluminiştii din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea au impus profanarea nepedepsită a sensului scripturii, prin obţinerea libertăţii lecturii nonritualice, ba chiar critice.

În schimb, suprematismul obiectiv sau ontologic nu poate poseda, din motive lăuntrice, nicio scriere sfântă. El arată cu un gest calm biblioteca clasicilor, ale căror afirmaţii rămân mereu în sfera discutabilului, chiar şi când tratează despre Primul şi Ultimul. Dacă li s-ar da unor autori individuali precum Platon calificative precum „divinul“, atunci ar fi dintr-un amestec de efuziune şi calcul. În mod tipic, între filosofi există prietenie mai strânsă cu adevărul decât cu autorul care l-a formulat. În niciun caz fiinţa nu e o entitate care poate fi hulită — motiv pentru care un hulitor care vrea să o ia în derâdere nu trebuie să se teamă de represalii: cunoscătorilor le e clar că pedeapsa se află deja în ignoranţă. Dubla pedeapsă ar fi sub nivelul filosofiei (pentru a nu mai vorbi despre infamia pedepsirii asimetrice în religiile fanatice, cărora le place întotdeauna să vadă păcatele limitate răsplătite cu suferinţe de pocăinţă nelimitate). Ascensiunea în monovalenţă are loc aici cu calmul care în general îi este propriu pozitivismului. Mantra lui e: „este, ceea ce este“[85] — pentru că, să ne ierte Erich Fried, nu iubirea este cea care spune asta, ci înţelepciunea nedeformată de nicio dorinţă de altceva. Ea priveşte lucrurile aşa cum sunt şi le lasă pentru început să fie ceea ce sunt — la variabilitatea lor se ajunge suficient de curând. Pozitivismul ontologic depăşeşte fără efort orice punct al fiinţării, în tăcere. Cel mai Înalt, despre care se tace, este întregul, aşa cum este pentru sine, când niciun impuls din subiectiv, negativ, reflexiv nu îl deformează. Substanţa este întotdeauna ceea ce este — binele care se prezintă în neutralitate sublimă, perfectul pe care îl întâlnim în haina

cotidianului. Să nu uităm că deja un grăunte de nisip este ceea ce este, deoarece la nivelul lui şi în felul lui participă la convergenţa dintre a fi şi a fi bun.

Dar substanţa e înainte de toate discretă. Ea nu cere botezul copiilor, sfătuieşte să nu fie arse cărţile. Ar trimite pelerinii acasă, deoarece Santiago, Lourdes şi Mecca nu le pot fi mai apropiate decât oricare alt punct din spaţiu. Despre o Biblie a suprematismului obiectivist, după cum am spus, nu se ştie nimic. Ea ar fi, dacă ar exista, substanţa însăşi în formă scrisă — dar cum să poţi concepe scrisul, acest supliment la un supliment al unui supliment, într-un rol atât de esenţial — acest aproape nimic de cerneală, care fixează un aproape nimic de sunet, care articulează un aproape nimic din conţinuturi ale conştiinţei, prin modulaţii ale aerului? Răspunsul la aceste întrebări se găsesc mai ales la hegelieni, care, pentru proiectul lor de a dezvolta substanţa ca subiect, pot folosi orice ajută la dizolvarea întregului fiinţei în relaţii mai subtile.

În gândirea fiinţei, ultimul gând e cel mai periculos. Substanţa filosofilor nu devine fatală pentru cei care o taie în bucăţi sau o ignoră. Marea ei forţă de atracţie are efect doar asupra acelora care au înţeles suficient despre ea, pentru a-şi dori imersiunea completă în ea. Extremismul ontologic devine atractiv pentru cei plini de duh, cei nervoşi, care în virtutea constituţiei lor au puţine şanse să găsească liniştea în fiinţă. Căutătorii cei mai pătimaşi şi mai contemplativi sunt cei care se declară cel mai vehement de partea substanţei apatice, ireflexive. Ei au cele mai măreţe idei despre dimensiunea tăcerii, cu care vor să fie egali, şi cu care seamănă atât de puţin. Cu reflexivitatea şi agitaţia lor, ei se consideră pe sine imperfecţiunea care tulbură fiinţa. Împotriva tulburării liniştii substanţei în lăuntrul lor, ei acţionează în cele din urmă, înlăturând subiectul care tulbură, adică pe ei înşişi. Aceşti martiri ai ontologiei vor să înfăptuiască isprava de a dizolva nonidioţia condiţiei umane în idioţia fiinţei pure. Dacă filosofia posedă o formă proprie de pietate, atunci aceasta se arată în astfel de sacrificii. Cunoscuta afirmaţie a lui Heidegger împotriva Dumnezeului filosofilor, că, fiind fetişul substanţei care se înfăptuieşte pe sine, el e un Dumnezeu la care nu te poţi ruga, ascunde posibilitatea dizolvării în chiar acest Dumnezeu.[86] În plus, ea este, cu tot respectul, o obiecţie de înţelepciune limitată, pentru că sentimentul apartenenţei la marele întreg şi presentimentul întoarcerii în acesta constituie rugăciunea firească a inteligenţei contemplative.

În mod semnificativ, India nu numai că a oferit o patrie celor mai radicali nebuni sacri, ea a fost dintotdeauna şi pământul fertil pentru cele mai extreme ontologii. Dintre acestea, Grecia a găzduit întotdeauna doar variantele mai plate, deoarece grecii, ca mediteraneenii în general, dacă este permisă o afirmaţie atât de sumară, sunt prea puţin talentaţi la extremisme. Doar Empedocle, yoghinul între eleni, năzuia la sinuciderea iluminată — nu fără a se asigura, cu o perspicacitate de efect estetic, că sandaua sa lăsată la marginea craterului Etnei avea să ateste saltul său atotsemnificator în fiinţă. Scepticilor europeni nu le-a scăpat încălţămintea care rămâne în urmă la unirea sfântă a subiectului cu substanţa — Brecht încă mai glosa suspicios pe seama trucului cu sandaua, Bazon Brock propunea să se reconstituie printr-o scenă revelatoare. Ce este oare fiinţa, dacă lasă asemenea urme flagrante? Va dura eoni până când se va găsi răspunsul adecvat — se poate calcula, adăugând restul la întreg. În această operaţie, fiinţa îşi pierde simplitatea pretinsă — se dovedeşte acum a fi Non-Unul, cel despicat de Nimic, mai-mult-decât-întregul şi mai-puţin-decât-întregul. Cu monovalenţa ei primitivă s-a terminat din acest moment. Totuşi, asemenea concepte vor fi rezervate unor epoci târzii — timpuri

în care se va spune despre Dumnezeu că nu e unul nici măcar cu sine, că prin urmare a renunţat la rezerva sa transcendentă şi a optat pentru finitudine şi capacitatea de suferinţă. Aşa pot vorbi de-abia hristologii secolului XX, care nu fac niciun secret din convingerea lor că Dumnezeu, cel complet din lumea de dincolo, a putut doar profita devenind uman. Din secolul al V-lea î.H., însă, filosofii din zona elenistă au făcut carieră ca educatori, oratori şi antrenori morali, în numele cosmosului esenţial bine ordonat. Nu s-a permis nicicând punerea la îndoială a ataşării lor de lumea reală, în ciuda melancoliei lui Platon şi a hiperacidităţii lui Aristotel.

În schimb, ontologiile indiene s-au ramificat deja devreme în diverse şcoli, care au produs fiecare propriii artişti ai autoeradicării. Că nici gândirea greacă nu a fost lipsită de potenţial exterminabil a ieşit la iveală când gânditori negreci au intervenit în evenimente, mai exact africanul Plotin şi discipolii lui. Lor le-au urmat fanaticii postgreci, în special teologi creştini şi metafizicieni arabi, care au receptat suprematismul fiinţei şi al spiritului pentru a-l contopi cu suprematismul încetăţenit religios al slujirii Dumnezeului personal. Această constelaţie a fost numită întâlnirea dintre Atena şi Ierusalim sau elenizarea treptată a creştinismului — adesea fără a se ţine cont de faptul că secole întregi a fost vorba la fel de mult de întâlnirea dintre Atena şi Mecca, mai general spus, de urbanizarea islamului prin teoria greacă. Ceea ce era atunci la ordinea zilei, pentru fanaticii cultivaţi, era conectarea procedeelor de eradicare — se căutau metode de coordonare a autodizolvării în fiinţă sau în spirit cu autoconsumarea în slujba Domnului. Rămâne de notat că aceste dialoguri între oraşe au devenit unele dintre cele mai fertile dialoguri ale istoriei spirituale mai vechi. La summit-urile autoeradicatorilor au apărut extremiştii hibrizi, care combinau mai multe autorităţi supreme. Ei au întărit mai întâi rândurile ordinelor monahale din Egipt, Siria şi vechea Europă, apoi pe cele ale cruciaţilor care renunţau la sine pentru Ierusalim, şi în final, ale partizanilor de la începutul epocii moderne a *imitatio Christi*, care au fost descrişi drept mistici. Descendenţii lor moderni au fost satirizaţi de Bazon Brock în a sa critică a religiei artei, drept „bandă de căutători de Dumnezeu“. Ei reprezintă forma organizată a lipsei de voinţă de a număra până la trei.

73 Pentru poziţii critice, *cf*. Detlev B. Linke, *Religion als Risiko. Geist, Glaube und Gehirn*, Reinbek bei Hamburg, 2003; şi Dean Hamer, *Des Gottes-Gen. Warum uns der Glaube im Blut liegt*, München, 2006; Andrew Newberg, *Der gedachte Gott. Wie Glaube im Gehirn entsteht*, München, 2003; Heiner Mühlmann, *Jesus überlistet Darwin, ibidem.*

74 Erik Peterson, *Theologische Traktate*, München, 1951.

75 *Cf*. Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, p.160.

76 Un exemplu recent de simbolism monoteist l-au oferit cei 46 de membri „conservatori“ din Parlamentul polonez, care în decembrie 2006 au solicitat ca Iisus Hristos să fie declarat rege al Poloniei.

77 Gotthold Ephraim Lessing, *Nathan der Weise* [Nathan Înţeleptul], actul III, scena 7. [Lessing, *Opere*, vol. II, Editura de stat pentru literatură şi artă, Bucureşti, 1952, p. 504 — *n. red*.]

78 Karlheinz Deschner, *Opus diaboli. Fünfzehn unversöhnliche Essays über die Arbeit im Weinberg des Herrn, Reinbeck bei Hamburg*, 2001, p. 173.

79 Totuşi nu trebuie, după cum am spus, să deducem zelul faţă de cauza lui Dumnezeu în primul rând din surse psihodinamice, ca de exemplu din obligaţia de a atrage atenţia unui tată foarte ocupat, aşa cum se dezvoltă ea uşor între fiii foarte numeroşi ai familiilor cu mulţi copii. Dispoziţia fanatică poate fi înţeleasă în ultimă instanţă doar din matricea suprematismului subiectiv, care promovează de la sine intensificarea slujirii până la extrem.

80 Această constatare este în contradicţie flagrantă cu încercările întreprinse de teologi şi filosofi catolici, de a demonstra, împotriva lui Pascal, identitatea Dumnezeului filosofilor cu Dumnezeul lui Abraham, Isaac şi Iacob. *Cf*. Robert Spaemann, *Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne*, Stuttgart, 2007, p. 13f.

81 De aici teologii de la Filon până la Augustin sunt obsedaţi de *Exodul*, 3, 14, în timp ce literatura rabinică timpurie se arată complet

dezinteresată de ehyeh asher ehyeh. *Cf*. Harold Bloom, *Jesus and Jahweh*, loc. cit., pp. 73 ş.urm.

82 Kurt Flasch, *Meister Eckhart — Versuch, ihn aus dem mystischen Strom zu retten, în: Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, ed. Peter Koslowski, Darmstadt 1988, p. 94f.; şi Kurt Flasch, *Meister Eckhart. Die Geburt der „Deutschen Mystik" aus dem Geist der arabischen Philosophie*, München, 2006.

83 Dante, *Monarchia*, I, 14.

84 În matricea aceasta sunt posibile şase mesaje: Bucuraţi-vă, pentru că: Dumnezeu a devenit om; Dumnezeu a devenit carte; omul a devenit Dumnezeu; omul a devenit carte; cartea a devenit Dumnezeu; cartea a devenit om. Că Evangheliile alternative se inspirau din acest domeniu, e firesc, mai ales luând în considerare că un cuvânt precum „carte" poate fi înlocuit prin cuvântul „maşină".

85 Pentru împrospătarea memoriei: *„Was es ist": „Es ist Unsinn / sagt die Vernunft / Es ist, was es ist / sagt die Liebe"* [Din poemul: „Ce este": „E nonsens / spune raţiunea / E, ceea ce e / spune iubirea"]. În: Erich Fried: *„Es ist was es ist". Liebesgesichte, Angstgedichte, Zorngedichte*, Berlin, 1996.

86 Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen, ed. a 5-a, 1976, p. 64.

6
Remediile

Dacă privim înapoi, din acest punct al reflecţiilor noastre, la semnalul de alarmă de la început, pe care ni l-a furnizat teza categorică a lui Derrida („Războiul pentru «luarea Ierusalimului» este astăzi războiul mondial. El are loc peste tot …“[87]), atunci iese la iveală că semnalul de avertizare şi locul pericolului nu se potrivesc. Expresia „război mondial“ evocă asocieri greşite, de parcă ar mărşălui trei coloane ale armatei monoteiste spre Ierusalim, fiecare hotărâtă să cucerească oraşul pentru un steag, o carte, un credo. Un argument împotrivă este deja faptul că nu mai există un interes creştin pentru posesia Ierusalimului — şi catolicii sunt astăzi de partea lui Hegel, când acesta constată că creştinii nu au nimic de aşteptat de la un mormânt gol, în afară de o dezamăgire necesară. Puterea religioasă cu cei mai mulţi adepţi iese astfel din calcul ca parte conflictuală în presupusa luptă pentru Ierusalim (prezenţa în oraşul sfânt al monoteismelor a câtorva sionişti creştini, care vor să fie la întoarcerea lui Hristos în prima linie, are doar valoare anecdotică), şi este discutabil că un război mondial fără creştini e demn de acest titlu grandilocvent. În realitate se ceartă, din punct de vedere profan, israelienii şi palestinienii pentru capitala unui stat real şi virtual, din punct de vedere religios, evreii şi musulmanii, pentru controlul asupra câtorva locuri sfinte: aproximativ cinci milioane şi jumătate de oameni de o parte, între timp aproape la fel de mulţi de cealaltă, totalizând împreună abia mai mult de jumătate din populaţia din Tokio sau Mexico City. Despre un „război mondial“ s-ar putea vorbi doar cu multă libertate metaforică — sau dacă s-ar dori să se susţină teza conform căreia conflictul israeliano-palestinian ar fi o faţadă, în spatele căreia se ascunde un război civil intraarab şi intraislamic devorator de oameni, care, în mare măsură neobservat de către restul lumii, a făcut până acum aproximativ zece milioane de victime şi ar mai putea face încă de câteva ori atâtea, dacă predicţiile sumbre ale experţilor militari şi ale demografilor din Orientul Mijlociu se confirmă. Dar nu despre asta e vorba în aceste expuneri.

Astfel trebuie să presupunem fie că Derrida a greşit, fie că s-a referit la altceva. A doua presupunere ne duce, probabil, pe drumul cel bun. Fondatorul deconstrucţiei, care face o critică a momentului maniacal de violenţă din „texte“, s-a referit la numeroasele preluări prin forţă ale Ierusalimului, şi avea în vedere nu atât ocuparea fizică a teritoriului cu acelaşi nume, cât, mai curând, accesul la exemplara staţie pentru transmisii universaliste. „A prelua Ierusalimul“: aceasta poate

însemna, în condiţiile monoteiste de ultimă oră, doar intenţia de a realiza unele potenţiale acoduri care să autorizeze campanii de genul global descris mai sus. Dacă se alege oraşul Zidului Plângerii, al bisericii Mormântului Sfânt şi al Cupolei Stâncii drept capitală istorică a complexelor mesianice, se poate înţelege imediat de ce există mai mult de un candidat care vrea să aibă, sub numele de cod „Ierusalim“, privilegiul de a diviza omenirea în cei care sunt Cu Noi şi cei care sunt Împotriva Noastră. Lumea a fost şi este plină de minorităţi care vor să fie omenirea şi anticipează împărăţia. Ea mişună de popoare alese, dintre care nu puţine contestă prerogativa de a fi primul popor ales. Nu lipsesc nici mesianismele care îl văd pe Domnul venind dintr-o direcţie sau alta. Faptul că Derrida s-a gândit *ad-hoc* mai întâi la mesianismul liberal al unor ideologi americani care au dedus, din implozia recentă a Uniunii Sovietice, triumful definitiv al *way of life* occidental îi conferă reveriei lui critic-explozive un conţinut geopolitic concret. Ceea ce lui i se părea periculos şi detestabil era confiscarea retoricii mesianice de către reprezentanţii unui imperiu saturat, de parcă şi politicienii şi cei care le scriu discursurile ar reclama acum dreptul de a murmura precum adventiştii în transă despre împărăţia ce a venit. Pe lângă filosofii pozitivi şi jurnaliştii angajaţi care au acţionat verbal şi fizic ca trupe liberale în ţările dispărutei Lumi a Doua, Derrida avea bineînţeles în vedere şi scena Orientului Mijlociu, în care confesiuni antiisraeliene şi antievreieşti, conduse de fanatici arabi vechi şi noi, au devenit epidemice — la ele, „luarea Ierusalimului“ nu ar avea loc fără o deposedare corespunzătoare. Nu e exclus ca Derrida să fi avut în vedere şi dreapta creştină din SUA, în rândurile căreia sectele apocaliptice, cu delirurile lor inerente de luptă-pentru-Ierusalim, dau tot mai mult tonul.[88]

În competiţia actuală a sistemelor de stimulare a pulsiunilor maniacale este rezonabil să se menţioneze numele „Ierusalim“, doar în măsura în care desemnează un grad al potenţialului suprematist care transformă lumea într-o scenă pentru campaniile religioase şi etice. Menţionarea unei singure adrese simbolice nu este suficientă în zona aceasta, deoarece în prezent sunt în desfăşurare multe proiecte entuziaste şi elanuri pentru a impune mari constrângeri. Numărul lor ar trebui să fie la scară globală de mai multe sute, poate chiar mii (o bună parte dintre ele fiind secte creştin-evanghelice, neognostice, parahinduiste, apocaliptic-islamice, neocomuniste şi sincretiste, care au în comun, toate, un puternic impuls maniacal), chiar dacă doar puţine ajung la rangul de etichete spirituale de renume mondial. Ierusalimul reprezintă, împreună cu Roma, Mecca, Wittenberg şi alte denumiri de aceeaşi calitate, chintesenţa suprematismului personal. De la astfel de centre pornesc în lume extazele nerăbdării de a sluji. Ce-i drept, unele dintre aceste toponime indică o lărgire a cercurilor empatice: ele atestă abilitatea crescândă a oamenilor motivaţi religios şi idealist de a se interesa de soarta străinilor, de parcă ar fi rude.

În cele ce urmează, doresc să arăt de ce lupta pentru „preluarea Ierusalimului“ nu va lua forma unui război intermonoteist. Suntem fără îndoială martori şi într-o anumită măsură şi combatanţi ai unui conflict pe un „front spiritual“, dar gravitatea şi inevitabilitata coliziunilor actuale nu rezultă din ceea ce se numeşte, în dezbaterile ultimilor ani, *clash of monotheisms*. Lupta are în vedere mai curând modul în care s-ar putea asigura în cadrul fiecărei religii predispuse la fanatism — şi al ideologiilor violente care au urmat religiilor universaliste — controlul asupra potenţialelor extremiste. Spun controlul, nu eliminarea, pentru că asemenea tensiuni nu pot fi reprimate, ci pot fi

doar redirecţionate în forme de exprimare mai puţin maligne. Atât timp cât extremismele menţionate rezultă în mod regulat din aplicările suprematismului personal la viaţa şi mediul înconjurător al fanaticilor, redirecţionarea înseamnă în mod concret a acţiona în centrul curentelor care vor să ducă lucrurile la extrem, pentru atenuarea extremismului de serviciu. Aceasta cere separarea afectului de codul religios. Riscul de a deveni un fanatic împotriva fanatismului face parte din meserie. Cine practică desuprematizarea suprematismelor în cunoştinţă de cauză trebuie să se apropie de focare.

Primul pas în acest proces se face aici prin a se demonstra că numai Cel mai Înalt e util ca noţiune-limită — astfel încât să nu poată aparţine nimănui şi să nu poată fi însuşit de niciun „reprezentant“, de niciun „succesor“, de niciun custode al credinţei, în mod exclusiv. S-ar crede că acest obstacol este uşor de trecut, deoarece e greu de imaginat cum ar putea fi cineva de părere că e în măsură să imprime supremului propria etichetă. Şi trebuie insistat pe această obiecţie, chiar şi acolo unde cel mai mare bine „există“ ca un cuvânt revelat al lui Dumnezeu. Asemenea lucruri, se pare, fac parte din ABC-ul fiecărei teologii şi ar trebui să se afirme peste tot fără efort. O privire rapidă în jur arată, totuşi, cât de puţin confirmă aceste supoziţii starea de spirit a actanţilor pe scenele actuale ale fanatismelor.

Din reflecţiile dezvoltate mai sus despre împletirea logicii şi ontologiei în monoteisme, reiese că sarcina pe care o numesc „desuprematizare“ nu e de competenţa psihologilor. Ea trebuie să înceapă mai curând cu o clarificare logică — cel puţin în prima rundă. Doar din ea se pot extrage remediile care tratează furia suprematistă. Scopul pe termen lung e, bineînţeles, mai ambiţios: trebuie să constea în dizolvarea matricei clasice, în care fiinţa concepută monovalent este legată în mod necesar şi impus de valoarea pozitivă a afirmaţiei care trebuie concepută bivalent. Din acest sistem de reguli au rezultat, după cum am văzut, numeroasele încercări, atestate istoric, de a impune informaţia monovalentă din afară şi de sus prin eliminarea valorii negative. Abia dacă mai trebuie spus că teroarea contemporană încă mai funcţionează după această schemă.

Procedeele cunoscute, dezvoltate în civilizaţiile avansate pentru a ajunge la teze monovalente autoritare — fie prin oracol, matematică sau ideologie, fie prin profeţie, iluminare, transă informativă, până la urmă şi prin doctrina încarnării cuvântului sau a includerii lui Dumnezeu în cărţi —, au stat fără excepţie sub semnul străduinţei de a evada din sfera cunoaşterii falibile, pentru a ancora fiinţarea umană în mod excentric în absolut. Scopul a fost întotdeauna un inconcussum care avea să fie atins nu prin autoconfirmarea introspectivă a subiectului, ci prin copleşirea sa extatică. Un fundament e considerat de nezdruncinat, atunci când atinge un punct de ancorare absolut. Pentru a forţa accesul spre acesta, absolutiştii se folosesc de un tertip care, deşi formal, este mereu acelaşi, permite aplicaţii materiale multiple: ei aleg exagerarea pasivităţii ca soluţie ideală spre fiinţă. Termenul „fiinţă“ se referă aici la relaţia de ansamblu care ne include, ne pătrunde şi ne validează pe noi, muritorii. Pentru a afla sprijin din afară, extazul pasiv este indispensabil. Cum altfel să ajungi în această stare, decât prin supoziţia că în jocul cu Dumnezeu sau cu fiinţa există aruncări din care omul nu prinde ce a aruncat el însuşi — şi nici ricoşeurile propriilor aruncări? În momentul hotărâtor, omul care preia mingea trebuie să fie simplu receptor şi nimic alteva decât receptor. Dacă face corect acest lucru, în momentul prinderii nu e el însuşi, ci mediul unui expeditor transcendent. Ceea ce primeşte atunci trebuie să determine tot ce urmează, chiar şi stările profane de după extaz, în care

aruncă din nou el.

Se poate constata în cel mai cordial ton posibil că figurile numite pentru impunerea simplei receptări au devenit fără excepţie problematice. Faptul acesta nu va deveni niciodată mai clar, decât în încercarea de a le restaura. Ori caută pentru ele înlocuitori plauzibili, care se găsesc de obicei în antropologie, sociologie sau psihanaliză, ori ne sprijinim pentru a le apăra pe mijloace care depăşesc subversiv orizontul a ceea ce este apărat. Dar chiar dacă gândirea conservatoare alege întotdeauna ce este rafinat pentru a păstra ce este simplu, acea simplitate este afectată în conservarea ei. Acest lucru e la fel de valabil şi pentru cramponarea de mitul pasivităţii. Dacă se doreşte aprecierea rolului monoteismelor radicale în evoluţia morală şi cognitivă, este corect să le întâlnim pe câmpul forţelor lor — punctul lor cel mai puternic, însă calmul lor aparent dat de fundamentele autorităţii religioase şi ontologice constă, aşa cum am observat, în procedee precare de impunere a informaţiei transcendente. Dacă se urmăresc aceste proceduri până la sursele lor tangibile, tăria se schimbă în slăbiciune. Autorităţile se dovedesc a fi de regulă debitori care nu se gândesc să achite datoriile, atât timp cât sunt suficient de puternice pentru a-i intimida pe creditorii creduli. În privinţa rezultatului unei examinări oricât de binevoitoare, nu există niciun dubiu. După ampla luare în considerare a tuturor dovezilor, inclusiv audierea cu răbdare a martorilor şi a avocaţilor, se impune verdictul: matricea metafizicilor clasice religioase şi filosofice este epuizată. „Epuizată“ vrea să însemne pe de o parte: complet dezvoltată şi realizată, pe de altă parte: complet consumată şi dezvăluită în natura ei limitată şi eronată.

În situaţia aceasta, mai rămâne deschisă doar calea spre gândirea polivalentă. Ce se înţelege prin polivalenţă nu trebuie explicat potenţialilor interesaţi ca o noutate absolută. Orice inteligenţă nonpedantă o practică în mod implicit din copilărie, cu referire atât la lucruri, cât şi la idei. În timp ce logica clasică stă şi cade cu principiul *tertium non datur* (nu există niciun al treilea între da şi nu), gândirea cotidiană a găsit dintotdeauna căi spre *tertium datur*.[89] Procedeul universal în acest domeniu constă în deradicalizarea alternativelor: să se confrunte cineva cu un sau-sau, care îi este indezirabil, şi se va vedea cum, mai devreme sau mai târziu, acesta va transforma sarcina într-un atât-cât-şi. Să se îndepărteze culorile din lume — o supoziţie care e îndeplinită, aşa cum a arătat Oliver Sacks, pentru o parte din populaţie pe „insula daltoniştilor“[90] —, şi se obţine un univers vizual trivalent în care o lume de mijloc din nuanţe de gri mediază între extremele de alb şi negru. Asta ar putea părea vulgar, şi este totuşi informativ în contextul dat. Gri înseamnă aici despovărarea de constrângerea de a alege între negru şi alb. Reprezintă terţiul real existent. În plus, într-o lume marcată de nuanţe de gri, se poate prevedea apariţia extremiştilor care, sătui de valori intermediare, luptă pentru o lume pur neagră sau o lume pur albă. Dacă un partid de radicali ajunge la putere, opţiunea pentru gri e declarată propagandă contrarevoluţionară. Pot trece generaţii până când o perioadă de dezgheţ să permită din nou să se recunoască deschis avantajele lumii gri.

Şi pe terenul monoteismelor fanatice se găsesc ocazii de trecere la gândirea polivalentă. Chiar islamul, cunoscut altfel mai curând pentru patosul monovalenţei stricte, a făcut o breşă exemplară în crearea unei a treia valori. Aceasta s-a întâmplat când a ridicat pentru adepţii religiilor cărţii constrângerea de a alege între Coran şi moarte. Prin instituirea statutului de *dhimmi*, care *de facto*

reprezintă o supunere fără conversiune, a plasat un al treilea între da şi nu pentru cultul musulman. Faptul a fost înţeles uneori greşit ca o formă de toleranţă — un concept destul de neislamic, precum şi destul de necatolic —, în timp ce trebuie apreciat mai curând ca o manifestare primară a gândirii polivalente. Pentru cei dominaţi era echivalentă cu supravieţuirea, pentru dominatori semnifica descoperirea unei posibilităţi de a se sustrage de la obligaţia asasinatului în masă. Dacă conducătorii islamici ar fi aplicat alternativa prescrisă literalmente pentru politeişti: convertire sau lichidare, la multele milioane de creştini şi la minorităţile evreieşti, care în secolele al VII-lea şi al VIII-lea au devenit supuşi ai suveranilor arabi (Imperiul Roman de Răsărit a pierdut atunci, cum am observat, jumătate din populaţia sa în favoarea islamului în expansiune), urmarea ar fi fost cea mai mare baie de sânge din istoria omenirii. Că Dumnezeu, milostivul, nu putea să fi vrut asta, şi că eliminarea supuşilor utili ar fi slăbit în acelaşi timp interesele de putere arabe, acestea erau intuiţii care nu se poate să le fi dat înţelepţilor din acea vreme prea multă bătaie de cap. Aşa că au făcut uz de instrumentul clasic al inteligenţei care are de soluţionat o dilemă de nedorit: au temperat alternativa radicală, inventând o opţiune de mijloc. Prin urmare, au introdus, pentru evrei, creştini şi adepţii lui Zoroastru, capitaţia (*jizya*, care trebuie să fi corespuns aproximativ zeciuielii), prin care aceste grupuri erau, pe de o parte, diferenţiate de musulmanii obligaţi să facă acte de milostenie (*zakat*), iar pe de alta, puse pe picior de egalitate cu ei — şi fiscul învaţă repede în probleme de polivalenţă.

Ceva formal comparabil s-a observat secole mai târziu în Evul Mediu european, când teologii creştini au fost în situaţia de a atenua tensiunea cauzată de teroarea alternativei care domnea de la Augustin încoace, dintre mântuire şi damnare veşnică. Tema a fost impusă de un „spirit al epocii“ schimbat — dacă se poate transfera un concept de la începutul secolului al XIX-lea asupra condiţiilor din secolele al XII-lea şi al XIII-lea. Începând din această epocă s-a putut vedea că locuitorii oraşelor europene care se schimbau nu mai erau dispuşi să se resemneze în faţa psihopoliticii necontestate până atunci, a pedepsei sfinte. Schimbarea în planul conştiinţei anunţă Reforma în sensul mai larg al cuvântului, dacă se vrea să se înţeleagă prin aceasta restructurarea Bisericii creştine conform pretenţiilor unei clientele urbane alfabetizate, trezită la conştiinţa de sine, şi care nu mai era *a priori* supusă şi speriată. Asemenea oameni pot calcula, plănui şi da ordine, au simţul proporţiilor şi o idee clară despre afaceri bazate pe reciprocitate. Nu fac comerţ cu jumătate de lume şi duc o viaţă cumpătată, activă şi plină de sacrificii în rigoarea trufaşă a sistemelor de breaslă, pentru a se lăsa apoi, în ciuda tuturor eforturilor şi meritelor lor, ameninţaţi de predicatori sumbri cu grozăviile iadului veşnic.

Având în vedere lipsa de coordonare dintre cerere şi ofertă, teologii Evului Mediu târziu au devenit atenţi la duritatea insuportabilă a predicii lor escatologice. În cele din urmă s-au folosit de acea metodă care se impune în asemenea situaţii: au temperat alternativa şi au creat o a treia valoare, completând tărâmurile din lumea de dincolo cu iadul purificator, mai cunoscut ca purgatoriu. Prin inventarea celui de-al treilea loc în secolele al XII-lea şi al XIII-lea, designerii doctrinei creştine despre aceste ultime lucruri au reuşit să remodeleze în aşa fel sistemul de ameninţare, încât să rămână suficientă frică pentru a menţine controlul asupra vieţii spirituale a credincioşilor, fără a reprima prea mult pretenţiile crescute în privinţa măsurii, coerenţei şi respectului faţă de realizările vieţii. Secretul periculos al augustinismului, care se ascunsese în doctrina graţiei formulată în 397, a putut fi

dezvăluit parţial: acum se putea înlocui iadul veşnic pentru aproape toţi, cu iadul temporar purificator, care le stă deschis tuturor păcătoşilor — exceptând candidaţii irecuperabili. De continuarea tratamentului post-mortem prin torturi de purificare, erau scutiţi în noul regim cel mult cei care se transformaseră în timpul vieţii, în cazul cărora nici cerul însuşi nu putea refuza chemarea *paradiso subito*. Decisiv rămâne că odată cu purgatoriul a fost instituit un al treilea între infern şi paradis, care a asimilat trăsături de la ambele locuri, de la iad, decorul de groază şi penitenţe chinuitore, de la paradis, încrederea şi certitudinea unui sfârşit bun. În acelaşi timp, datorită noţiunii de purgatoriu, a câştigat pondere ideea cu consecinţe importante, conform căreia sufletele se află după moarte într-o perioadă de tranziţie între prima şi a doua viaţă, cu condiţia să aparţină grupului principal de păcătoşi moderaţi, care dincolo au o şansă reală. Aici motivul *second life* îşi celebrează premiera în mod religios. Cândva trebuia să fie coapte condiţiile pentru întrebarea: De ce nu ar exista şi înainte de moarte o asemenea perioadă intermediară? Trebuia doar să fi crezut suficient de mult timp în purgatoriu, pentru a putea crede într-o bună zi din istorie — acea a doua zeiţă a lumii postcreştine a ideilor, care spre sfârşitul secolului al XVIII-lea a cucerit scena europeană (prima purtase numele promiţător de Fortuna şi după Renaştere e prezentă peste tot unde oamenii au pretenţii ridicate de la viaţă înainte de moarte). Să trăieşti în „istorie“, asta le poate veni în minte doar oamenilor care sunt convinşi că există într-un al treilea timp: într-o fază în mod necesar incomodă a trecerii de la nenorocirea ancestrală la o eră promisă de împliniri fericite.

Practica nonsuprematismului poate fi urmărită înapoi în timp până în fazele iniţiale ale monoteismelor expansive, când extremismul încă mai era considerat o aroganţă şi la fiecare încercare directă spre Cel mai Înalt, părea să intre în joc mâna diavolului. Interesul pentru controlul exceselor religioase a crescut ca de la sine din constrângerile ce decurgeau din instituţionalizarea monoteismelor exclusive. Religiile de acest fel au descoperit deja curând sarcina de a înăbuşi focul profetic din care au izvorât, fără a-l stinge. Secretul supravieţuirii lor a constat în abilitatea de a ţine în frâu lipsa lor inerentă de moderaţie cu mijloace din propriul repertoriu. A fost necesar să devină clasice, pentru a absorbi ritualic romantismul din care au luat naştere — presupunând că mişcările apocaliptice iniţiale, fără de care atât creştinismul, cât şi islamul ar fi de neconceput, pot fi atribuite tipologic polului romantic. Din această perspectivă, religiile minuţios reflectate dogmatic oferă cele mai bune antidoturi împotriva exceselor endogene — ca şi împotriva versiunilor lor secularizate şi a parodiilor lor politice. Aceasta justifică de altfel speranţa că islamul va face faţă într-o bună zi metastazelor sale politice atât de puternic proliferante astăzi, precum creştinismul de până acum, exceselor sale anabaptiste şi evanghelice, cultului iacobin al fiinţei celei mai înalte şi, în final, şi Bisericii ateiste a comunismului. De ceea ce aici se numeşte clasicismul monoteist, aparţin întotdeauna — pe lângă omniprezenta amintire a obligaţiilor umilitoare ale credincioşilor — o serie de exerciţii spirituale, care au contribuit în mod implicit la biruirea rigidităţii periculoase a matricei fondatoare. Între disciplinele pregătitoare ale gândirii formale plurivalente, trebuie menţionate mai ales principiul treptelor ierarhice şi teologia negativă, alături de hermeneutică, în calitate de artă a citirii plurivoce şi, *last not least*, formarea umorului monoteist.

Gândirea în trepte, care deja în perioada clasică lega doctrina despre fiinţă cu suprematismul spiritual-metafizic, a determinat, prin atenţia sa pentru testări, ranguri şi şicane, complicarea salutară

a ascensiunii spre Cel mai Înalt. A exersat convingerea că o treaptă pe care stă cineva deja de aceea nu poate fi cea mai înaltă, nici măcar una foarte înaltă. În plus, ierarhiile divine lasă mult loc pentru ranguri dincolo de priceperea pământeană, drept pentru care omul are întotdeauna un motiv să privească în sus. El progresează doar în incertitudine, în privinţa admiterii în cercurile mai înalte. Să nu uităm că acest mod de percepţie l-a avut şi Nietzsche, când a căutat să le arate prietenilor săi „toate treptele supraomului“[91]. Şi Rainer Maria Rilke demonstra familiaritatea cu tradiţia privirii în sus, când exclama, „polen al înfloritei dumnezeiri, articulaţii de lumină, trecători, trepte, tronuri“[92]. Doar când „bandele de căutători de Dumnezeu“ din secolele al XIX-lea şi XX au năvălit în acest univers clădit complet din discreţii, s-a pierdut patosul distanţei graduale. Eforturile unei lumi de ranguri, scale şi ascensiuni au devenit de atunci neinteligibile pentru majoritatea oamenilor. Râvna dereglată vrea „ierarhie plată“ — sau chiar nivelare. Nu mai acceptă niciun motiv pentru care să nu aibă totul şi imediat pe propria treaptă. Statutul şi staza se evaporă şi aici, dar nu pentru a-i constrânge pe indivizi să-şi considere lucid relaţiile cu ceilalţi[93], ci pentru a-i lăsa în urmă într-o lipsă de apărare necunoscută până atunci. În această stare, ei cedează mai întâi tentaţiilor extremului, apoi acelora ale unei vulgarităţi fără limite.

Observaţii comparabile s-ar putea face în cazul teologiei negative încărcate de prestigiu. Începuturile ei la părinţii greci ai Bisericii, şi anume la capadocieni şi la Dionisie Pseudo-Areopagitul, confirmă supoziţia că a fost destinată să tempereze zelul realizării unei comunităţi monastice de tip elenist-creştin, marcată spiritual-metafizic. În timp ce astăzi e tratată de către iubitorii culţi ai religiei ca ultima şansă intelectuală dată de Dumnezeu, în perioadele ei cele mai acute a servit drept ultima şansă a ascetului de a preveni arderea masei maniace. Procedeul consta în alcătuirea lentă a unor liste de negări concrete ale predicatelor atribuite Celui mai Înalt, prin a căror repetare continuă cel care practica meditaţia era încurajat să-şi păstreze conştientă propria distanţă faţă de vârf. Teologia negativă e realizabilă în mod rezonabil doar ca o litanie intelectuală care conştientizează distanţa incomensurabilă a Dumnezeului irecognoscibil de proprietăţile sale recognoscibile. Ea nu poate fi de fapt studiată, ci trebuie recitată ca un rozariu logic. Exerciţiul are un dublu scop, de a asigura transcendenţa obiectului supraobiectiv şi de a-l smulge pe cel care practică meditaţia din zona-ţintă a freneziei adoraţiei. Prin aceasta se satisface interesul pentru polivalenţă, deoarece subiectul pios se situează într-o a treia poziţie între excluderea totală de la Dumnezeu şi includerea totală în el. În ceea ce priveşte folosirea modernă a acestei forme de gândire, mă limitez să constat că intenţia celor interesaţi de ea astăzi e, ca de obicei, contrariul exerciţiului iniţial, deoarece Cel mai Înalt nu le poate fi niciodată imanent şi suficient de aproape de ego.

Hermeneuticile izvorâte din operarea cu sfintele scripturi pot fi considerate de asemenea şcoli ale comportamentului de gândire polivalentă. Aceasta rezultă mai ales din faptul că exegeţii profesionişti ai scripturii sunt confruntaţi cu o alternativă periculoasă. Acţiunea interpretării reclamă de la sine opţiuni terţe, pentru că se loveşte chiar de la început de o decizie inacceptabilă: înţelegerea fie prea bună, fie prea greşită a mesajului divin. Ambele opţiuni ar atrage după sine consecinţe dezastruoase. Dacă se înţelege sfânta scriptură atât de bine, cum numai autorul ar înţelege-o, ar crea impresia că s-ar dori baterea pe umăr a lui Dumnezeu şi declararea acordului cu el — o pretenţie care nu prea este pe placul apărătorilor tradiţiilor sfinte. Însă, dacă e înţeleasă contrar consensului,

ba chiar considerată complet obscură sau absurdă, ar putea fi vorba de un caz de îndărătnicie demonică. În ambele cazuri, receptorul nu îndeplineşte scopul şi atrage reacţia ortodoxiei asupra sa, care, după cum se ştie, nu a fost niciodată pedantă când era vorba de a le arăta ereticilor limitele. Hermeneutica religioasă este deplasată astfel *a priori* în intervalul dintre două blasfemii şi trebuie să se ţină acolo în suspensie. Nicio situaţie nu conferă un motiv mai bun de angajare pentru un al treilea. Dacă nu-ţi este permis nici să te contopeşti cu intenţiile autorului, de parcă l-ai înţelege mai bine decât s-a înţeles el însuşi pe sine în momentul dictării, nici să judeci greşit mesajul său, de parcă ar fi un străin care nu are să ne spună nimic, evadarea în intermediar este predeterminată. În domeniul intermediar al interpretării, strădania pentru o înţelegere corectă a semnelor divine este la ea acasă şi imperfecţiunea ei principială este şansa ei, elementul ei. Nu trebuie explicat amănunţit cum de îi revin acestei munci, în clarobscurul unui sens dezvăluit mereu doar parţial, cele mai puternice calităţi antiextremiste — ea poate duce până la limita la care scrierea religioasă se dizolvă în literatură.[94] Despre renunţarea de către cuvânt la autoritatea opresivă vorbeşte Paul Celan, când spune că poezia nu se impune, ci se expune.[95] Alexander Kluge observă într-un dialog cu Heiner Müller, care uneori recunoştea că nu mai ştie ce voia să însemne un vers scris de el: „Tu îţi astupi urechile şi declami versuri“. Aceasta înseamnă doar că există mai mult sens în lume decât pot înţelege autorii înşişi. De posibilitatea de a relaxa textul absolut în lecturi multiple a făcut uz mai ales cultura evreiască a comentariului, a cărei bogăţie se alimentează din proliferarea perspectivelor. De aici gluma profundă: doi talmudişti, trei păreri diferite.

Aceste efecte sunt completate de umorul care se dezvoltă în umbra monoteismelor. El posedă o serie de similarităţi cu umorul din timpul dictaturilor, deoarece toate sistemele totalitare, cele religioase, precum şi cele politice, provoacă revanşa populară împotriva sublimului impus. Umorul poate fi considerat aproape ca şcoală a polivalenţei, deoarece îşi educă practicanţii să privească toate situaţiile posibile ale vieţii, în special cele penibile, dintr-o a treia perspectivă. A treia perspectivă nu vine nici doar de jos, din uimire, nici doar de sus, din absenţa uimirii, ci uneşte perspectiva de sus cu cea de jos în aşa fel încât pentru observator rezultă un efect eliberator. Astfel, subiectul ajunge să adopte o atitudine suverană faţă de propria situaţie. În timp ce filosofii au reclamat motivul fiinţei-superioare-sieşi mai ales pentru preamărirea autocontrolului, umoriştii pun accentul pe autoterapie. În contextul teoriei cognitive, practica celei de-a treia perspective s-ar descrie ca o reîncadrare a unei cantităţi de date, cu ajutorul căreia se desfiinţează copleşirea conştiinţei printr-un mod paralizant de a privi lucrurile. Nu este o coincidenţă că fanaticii tipici recunosc cu siguranţă instinctivă în umor inamicul care strică actul oricărei unilateralităţi militante. Luptătorii mai înţelepţi îşi compensează deficitul de umor cu asigurarea că râsul este rezervat pentru vremuri de pace — aşa cum Lenin considera că era recomandabil să se amâne ascultarea muzicii lui Beethoven până la realizarea comunismului, pentru că ne tentează să ne îmbrăţişăm aproapele chiar dacă e capitalist, în loc să-i spargem capul în folosul viitorului.

Dacă se pun laolaltă efectele care pornesc de la aceste discipline, se poate vorbi despre civilizare prin instituţionalizare. Participanţilor la culturi religioase mature, manierele bune ale polivalenţei informale le devin a doua natură într-o asemenea măsură încât multe pasaje din propriile cărţi sacre, din care vorbeşte ardoarea sfântă, li se par arhaisme penibile. În această stânjeneală, ei

recurg la un procedeu discret eretic, de a nu mai cita decât pasajele care sunt compatibile cu sensibilităţile dominante. O abordare la fel de selectivă a întregului text e necesară şi la catolicii contemporani: nu fără motiv au fost eliminaţi recent psalmii controversaţi de răzbunare din rugăciunea orelor în Biserica Catolică. Va veni vremea când se vor decide şi musulmanii să sară peste pasajele mai dure din Coran. Civilizarea monoteismelor se încheie de îndată ce oamenii se ruşinează de anumite afirmaţii ale Dumnezeului lor, care din nefericire au fost atestate, ca de apariţiile unui bunic în general foarte prietenos, dar irascibil, care nu mai este lăsat de multă vreme în public fără escortă.

87 Vezi nota nr. 1 din capitolul 1, „Premisele“

88 Viktor şi Viktoria Trimondi, *Krieg der Religionen. Politik, Glaube und Terror im Zeichen der Apokalypse*, München, 2006.

89 *Cf*. Klaus Heinrich, *Tertium datur: eine religionsphilosophische Einführung in die Logik*, Basel, 1981. Pe lângă argumentele nontehnice în favoarea polivalenţei menţionate aici, trebuie adăugată elaborarea tehnică a structurilor logice polivalente la Łukasiewicz şi în şcolile poloneze, precum şi în informatica recentă. O cale independentă spre întemeierea unei logici nonaristotelice a urmat Gotthard Günther, a cărui operă a fost receptată până acum mai curând de către teoreticienii sistemelor decât de filosofi.

90 Oliver Sacks, *Die Insel der Farbblinden*, Reinbek, 1997.

91 Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra I Zarathustras Vorrede 9* [Aşa grăit-a Zarathustra, Precuvântarea lui Zarathustra 9, Humanitas, Bucureşti, 1996, p. 79-81].

92 Rilke, *Versuri*, Elegiile din Duino. A doua elegie, Editura pentru literatură universală, Bucureşti, 1966, p. 217.

93 „Tot ce se bazează pe statut şi stază se evaporă, tot ce e sfânt se profanează, şi oamenii sunt în sfârşit nevoiţi să-şi privească poziţia în viaţă, relaţiile lor cu ceilalţi, cu ochi treji“ Karl Marx / Friedrich Engels, *Manifestul Partidului Comunist*, Partea I.

94 Cea mai evidentă punere pe picior de egalitate a textului sfânt cu poezia se întâlneşte în scrierile criticului literar Harold Bloom, care, cutezător, îl compară pe Dumnezeul iehoviştilor cu regele Lear şi pe Iisus cu Hamlet. *Cf*. şi Odo Marquard, *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart, 1981, p. 127-132.

95 *Der Meridian. Rede anläßlich der Verleihung des Büchner-Preises, Darmstadt, 22. Oktober 1960*, în *Gesammelte Werke*, vol. 3, Frankfurt am Main, 1992, p. 198.

7
Parabolele inelelor

Programul unei îmblânziri a monoteismelor în spiritul bunei societăţi nu e exprimat nicăieri mai sugestiv ca în parabola inelului din poemul dramatic al lui Lessing din 1779, *Nathan Înţeleptul*. Ea spune povestea unui tată care în vremuri străvechi i-a lăsat moştenire fiului său un inel preţios. Inelul avea calitatea magică de a-l face pe purtătorul lui plăcut lui Dumnezeu şi oamenilor şi de a-i dovedi astfel identitatea de moştenitor legitim. După modelul primei transmiteri, inelul a mers vreme îndelungată de la tată la fiu şi mereu şi-a arătat efectele favorabile. Dar într-o generaţie, posesorul inelului avea trei fii, care îi erau toţi la fel de supuşi şi pe care îi iubea de aceea la fel de mult, astfel încât le-a promis inelul fiecăruia dintre ei. Slăbiciunea pioasă a patriarhului iubirii nu putea fi compensată decât printr-o înşelătorie pioasă: bătrânul lăsă să i se facă „la un bijutier“ două imitaţii de o asemenea perfecţiune, încât nici el nu mai putea distinge originalul de cele două inele noi, şi îi dădu fiecăruia dintre fii câte unul cu toate binecuvântările şi promisiunile legate de el.

După moartea tatălui s-a întâmplat ce trebuia să se întâmple: fiii intră în conflict, deoarece fiecare dintre ei pretinde prioritatea ca unic moştenitor. Cearta e inevitabilă, dar de nerezolvat, deoarece, în privinţa motivelor, toţi trei puteau prezenta dovezi la fel de bune. Un judecător înţelept este chemat, pentru a arbitra disputa. El găseşte o soluţie, spunându-i pe cei trei reclamanţi la un test. Pentru acesta este necesar să se deplaseze accentul de pe planul pretenţiilor religioase şi al dovezilor lor, pe planul efectelor. Dacă „inelul veritabil nu mai e detectabil“ — şi *eo ipso* nici credinţa dreaptă, după cum adaugă Nathan emfatic —, posesorilor inelelor, ca şi observatorilor lor, nu le rămâne nimic altceva de făcut, decât să se supună criteriului pragmatic. Puterea inelului de a-l face pe purtătorul său „plăcut în faţa lui Dumnezeu şi a oamenilor“ avea să fie factorul decisiv într-o bună zi. Candidaţilor nu le rămâne decât sfatul de a veni în ajutor virtuţilor ascunse ale inelului prin efort propriu şi „toleranţă cordială“. Evaluarea rezultatului nu poate fi, în mod natural, decât o chestiune a unui viitor îndepărtat, când un alt judecător va convoca din nou părţile litigante — o aluzie inconfundabilă la o Judecată de Apoi iluministă, la care nu credincioşii individuali trebuie să dea socoteală, ci religiile monoteiste în ansamblu.

Această parabolă, considerată pe bună dreptate ca o predică de pe munte a Iluminismului, surprinde din perspectiva actuală, prin postmodernitatea ei desăvârşită: ea reuneşte pluralismul

primar, pozitivarea simulării, suspendarea practică a problemei adevărului, scepticismul civilizator, trecerea de la cauze la efecte şi prioritatea aprobării externe în faţa pretenţiilor interne. Nici cel mai versat cititor nu va putea evita să admire înţelepciunea soluţiei lui Lessing: amânând verdictul final până la sfârşitul timpurilor, îi îndeamnă pe candidaţii la adevăr să nu fie prea siguri de alegerea lor. Astfel, scepticismul reverenţios ia religiile în serios, sugerându-le să nu se ia prea în serios.

Nu va fi prejudiciată venerabilitatea documentului, dacă mă refer la unele dificultăţi ce complică înţelegerea care iniţial pare simplă. Ceea ce propune Lessing duce direct la o transformare receptiv-estetică a religiei. Aceasta vesteşte apariţia culturii de masă în probleme religioase. „Iluminare“ nu înseamnă în acest context nimic altceva, decât un cuvânt-cheie pentru convingerea că elitele şi mulţimea se vor întâlni într-o bună zi, după învingerea înstrăinării acumulate istoric, în percepţii şi judecăţi de valoare comune. Exact această convergenţă au invocat-o tinerii eroi ai idealismului german ca şansă civilizatoare, vrând să reprime de aceea „tremuratul orb al poporului în faţa înţelepţilor şi preoţilor săi“[96]. „Astfel, iluminaţii şi neiluminaţii trebuie în sfârşit să-şi dea mâna, mitologia trebuie dă devină filosofică şi poporul înţelept…“[97] Dar dacă potenţialul de popularitate devine criteriul adevărului — şi purtătorul de cuvânt al elitei ţine *expressis verbis* la această pretenţie — se prevede o deplasare a competiţiei între religii în domeniul umanitar: nu degeaba gustul religios al masei se delectează din timpuri imemoriale cu spectacolul caităţii, atât timp cât nu îşi îngăduie printre picături o incursiune în teatrul violenţei.

Privit la lumina zilei, Lessing ar fi putut astfel renunţa la prezenţa celui de-al doilea judecător, care îşi dă verdictul în viitorul îndepărtat, pentru că, începând cu Iluminismul, judecata religiilor nu se face la sfârşitul timpurilor, ci ca plebiscit cotidian. Se exprimă în fluctuaţii de simpatie al căror în sus şi în jos se determină de la începutul secolului XX prin sondaje. Aceasta are ca premisă faptul că societatea civilă însăşi a fost declarată, discret sau indiscret, divinitatea pe pământ.[98] În mod ironic, niciuna dintre religiile monoteiste nu iese prea bine în faţa tribunalului gustului popular, deoarece criteriul de impresie este de obicei în defavoarea lor — nu mai este nevoie de multă perspicacitate pentru a realiza că între monoteism şi discordie (sau inconvenienţă) în lume, există o corelaţie semnificativă — şi pe deasupra, cum se va vedea imediat, caracterul popular al religiilor monoteiste este o chestiune precară. În schimb, religiile contemplative ale Estului, budismul în primul rând, datorită manifestărilor sale blânde, ating valori înalte de popularitate şi respect — ceea ce, e drept, nu spune multe despre dorinţa simpatizanţilor de a deveni adepţi practicanţi ai cultelor favorizate de ei.

Astfel Lessing şi sursa lui, Boccaccio, din al cărui *Decamerone* e preluată povestirea (ca a treia poveste a primei zile), trebuie să accepte întrebarea dacă în ceea ce priveşte interpretarea semnelor sunt pe calea cea bună. Nu s-ar putea ca amândoi să fi avut aceeaşi iluzie în privinţa efectelor inelului? Să ne amintim: Lessing îl lasă pe judecătorul său să stabilească doar care inel poate fi cel veritabil, care aduce cu sine darul de a-l face pe purtătorul său plăcut lui Dumnezeu şi oamenilor. Dacă fiecare posesor de inel ar rămâne doar sie însuşi cel mai plăcut, subliniază Nathan însuşi, atunci toţi trei ar fi „înşelători înşelaţi“ — atât îşi poate permite să spună liberalitatea secolului al XVIII-lea. Doar cine câştigă aprobarea semenilor deţine un indiciu credibil că se află cu adevărat pe calea cea bună. De fapt, datoria de altruism e inseparabilă de religiile clasice, de când s-a vrut să se

găsească însemnul credinţei adevărate în abandonarea eului şi orientarea spre un Celălalt mare sau mic. Asta ar însemna că doar Dumnezeu poate decide dacă un credincios îi este plăcut. Lessing, însă, lărgeşte pe propriul risc — deşi puternic susţinut de spiritul timpului — juriul care decide succesul religiei, incluzându-i pe oameni. Dar cine ne poate garanta că într-adevăr calitatea de a fi plăcut lui Dumnezeu e aceeaşi cu cea de a inspira simpatie oamenilor?

Într-adevăr, nicio trăsătură nu exprimă esenţa monoteismului atât de pregnant, ca predispoziţia de a se face urâţi de oameni, dacă aceasta este metoda de a plăcea şi mai mult lui Dumnezeu. Punând liniştit pe picior de egalitate calificative ca „plăcut lui Dumnezeu“ şi „iubit de oameni“, e posibil ca Lessing să fi fost indus în eroare de către optimismul Iluminismului timpuriu, care voia să ia drept un dat convergenţa, asigurată de progres, dintre interesele elitelor şi cele ale maselor. Dezvoltarea reală a epocii moderne oferă o cu totul altă imagine: ea adânceşte divizarea dintre cultura înaltă şi cultura de masă în fiecare nouă generaţie, făcând ca antipatia faţă de cultura înaltă, sau cel puţin caracterul ei suspect pentru mulţime, să iasă la iveală tot mai pregnant ca trăsătură fundamentală a evenimentelor recente ale civilizaţiei. Dacă se trag concluziile din aceasta, chiar se înţelege de ce monoteismul va fi forţat într-o bună zi să pună pe masă cărţile de cultură înaltă — şi dacă nu îşi recunoaşte de bunăvoie trăsătura elitistă şi indirect şi natura sa polemogenă, riscă să o facă alţii în locul lui.[99]

Religia Unului exclusiv trebuie să admită atunci, în ultimul minut, ceea ce înainte nu trebuia să exprime niciodată deschis: că având în vedere natura ei, îi e imposibil să fie populară. În cazul ei, orice fel de popularitate se bazează pe înţelegeri sentimentale greşite — cel mai renumit exemplu: reclama entuziastă a lui Chateaubriand pentru *Geniul creştinismului*. Poetului romantic, chiar şi sacramentele catolice stricte îi apăreau drept „picturi pline de poezie“[100] şi istorisirile vieţilor sfinţilor, drept cele mai fascinante romane. Împotriva acestei viziuni transfiguratoare a lucrurilor, trebuie să evocăm anumite principii cultural-istorice: o religie monoteistă care îşi apără nivelul de pretenţii poate să ajungă şi să se menţină la putere doar impunând implacabil maselor normele ei — ceea ce nu se poate întâmpla fără dictatura preoţimii (de regulă sub patronajul unei monarhii sacre sau semisacre). Într-o asemenea ordine a lucrurilor, metodele blânde şi cele dure îşi dau mâna. Un regim de felul acesta a fost ferm instalat în Europa din Evul Mediu timpuriu până în secolul al XVIII-lea — şi au fost necesare, de la începutul epocii moderne, lupte îndelungate şi extrem de dure, până când puterea omniprezentă a Bisericii a fost înlăturată. De atunci, cultura înaltă religioasă, ca şi cea estetică nu mai pot decât să încerce să ajungă la cei mulţi emancipaţi prin trecerea la modalitatea misiunii lăuntrice şi să viseze la perioadele de aur ale dominaţiei sale medievale.

Prin optica teoriei generale a culturii se poate înţelege de ce adoptarea monoteismului de către popoare şi cercuri culturale întregi a avut întotdeauna ca premisă un vast sistem de mijloace coercitive. Odată ajunsă la cârmă, o clericocraţie se stabilizează prin măsurile „cultural-politice“ obişnuite şi inevitabile: în primul rând, controlul asupra educaţiei[101] şi monitorizarea inchizitorială a ortodoxiei în toate straturile sociale. Compromisurile populare semipăgâne completează ceea ce este necesar pentru a captiva senzorialitatea maselor. Dacă religia înaltă reuşeşte să transforme aversiunea faţă de ea în ritualuri de admiraţie, atunci a atins cea mai mare realizare pe care o poate obţine cu mijloacele ei. Un monoteism îndrăgit e o contradicţie în sine.

Într-o versiune corectată a parabolei inelului, tatăl ar trebui să comande două noi inele complet

identice, care la testul practic ar avea de demonstrat dacă le este imanentă puterea de a-i face pe purtătorii lor detestabili oamenilor. În plus, inelul ar trebui să transmită purtătorului său certitudinea alegerii sale. Purtătorului semnului magic însă, confirmarea statutului său special i se livrează fără taxe suplimentare: antipatia celor mulţi, care joacă în comedia admiraţiei mai mult sau mai puţin fără voie, îi va arăta fără echivoc că a ales calea cea bună. În acest ansamblu experimental, religiile monoteiste ar fi eliberate de orice consideraţie faţă de dorinţa de a plăcea semenilor — s-ar putea dedica fără rezerve misiunii lor principale, de a vrea să fie plăcute doar Dumnezeului transcendent. Fiecare dintre cele trei ar avea libertatea de a se prezenta drept forma desăvârşită a suprematismului personal, şi dacă tot nu se poate scăpa de coexistenţa cu celelalte două versiuni ale cultului-pentru-un-Dumnezeu, i-ar rămâne totuşi fiecărei religii libertatea de a reclama coroana antipatiei pentru sine.

În mod inconfundabil, istoria monoteismelor existente se integrează într-un tablou clar conturat, dacă i se pune la bază cea de-a doua versiune sugerată a parabolei inelului ca scenariu secret. *De facto*, aceste religii au purtat, în spatele faţadei unei dispute pentru adevăr, o luptă înverşunată pentru antipatia nobilă — în timp ce reprezentau pentru celelalte publicul, a cărui reacţie negativă predictibilă confirma succesele proprii. Rangul concurenţilor prezintă, bineînţeles, o clară fluctuare istorică. În timp ce iudaismul părea timp de secole învingătorul sigur şi avea de suportat reacţii corespunzătoare din partea celorlalte, în istoria recentă au avut loc dramatice schimbări de poziţii — fără examinarea amănunţită a acestora, dezvoltarea spirituală a Occidentului după Renaştere mai că nu poate fi înţeleasă. Când iluminiştii secolului al XVIII-lea şi-au îndreptat din nou atenţia asupra focurilor sfintei Inchiziţii şi a instigatorilor lor învăţaţi, catolicismul a luat dintr-odată un mare avans: apologeţii săi apăreau acum ca nişte indivizi sumbri care se ridicau din camerele de tortură ale absolutismului clerical şi declarau Teroarea drept singurul mijloc de forţare a oamenilor la mântuirea lor — ne gândim aici involuntar la figura lui Naphta din romanul lui Thomas Mann, *Muntele vrăjit*, care trebuia să întruchipeze o sinteză satirică de iezuitism şi comunism. În cursul secolului XX, s-a ajuns în mod surprinzător la o nouă schimbare în linia întâi a frontului. Ca peste noapte, islamul, despre care prin părţile astea nu se iau de obicei la cunoştinţă decât manifestările violente, a preluat conducerea — ceea ce-i atestă cel puţin capacitatea provocatoare neabătută. Lui îi urmează la ceva distanţă un creştinism care, graţie ofensivelor de simpatie de mare succes din ultimele decenii, a ratat orice şansă la titlul de cea mai neagreată religie. Mult în urmă, iudaismul se află astăzi în spatele câmpului şi cu greu se poate feri de năvala de admiratori din toate taberele.

Pentru toate formele de monoteism fanatic este valabil faptul că sunt de neconceput fără figura hulitorului, a celui care respinge mântuirea şi refuză ferm să participe la cultele respective — într-un cuvânt: fără figura sumbră a necredinciosului. De aceea, un astfel de monoteism prezintă de la bun început două aspecte. El nu doar se delimitează categoric de toate celelalte culte, ci face din respingerea pe care o întâmpină prin lipsa de participanţi unul din motivele sale propulsoare — mai mult, el presupune pragmatic neacceptabilitatea sa pentru mulţi. Cu Luhmann s-ar putea spune: el contează pe respingerea sa. Pentru a obţine profit, se bazează pe schema excluderii prin includere: datorită acesteia poate afirma cu conştiinţa împăcată că nu el e cel care îi respinge pe ceilalţi, ci aceştia s-au izolat prin refuzul de a participa. Împarte această tactică cu toate avangardismele, cărora

le-ar fi imposibil să se afle în frunte, fără rămânerea în urmă a majorităţii. În sensul acesta, monoteismul este de la bun început posibil doar *counter religion*, aşa cum avangardismul reprezintă întotdeauna conform definiţiei o *counter culture*. Într-adevăr, pentru consolidarea poziţiei monoteiste, este constitutivă rezistenţa celor mulţi împotriva ei, şi fără iritarea permanent conştientizată a celorlalţi neintegrabili, nu ar fi în stare să-şi sporească tensiunea internă până la nivelul necesar. Niciun universalism fără paradoxuri ale teoriei mulţimilor: pot fi invitaţi toţi, doar dacă poate exista certitudinea că nu vor veni toţi.

Cultul monoteist complet format îşi stabilizează tonusul prin evocarea permanentă a ereziei în interior şi a pericolului păgân în exterior. Sigur că nu oboseşte să invoce umilinţa în faţa Domnului, dar predica ar fi incompletă, dacă nu s-ar adăuga recomandarea ca împotriva păgânilor şi a falşilor propovăduitori să se manifeste o intransigenţă deosebită. Dacă temporar nu ar exista *realiter* o rezistenţă externă, aceasta trebuie înlocuită fără mult zgomot prin surse imaginare furnizoare de ură. Fără starea de urgenţă zilnică provocată de ispitirile duşmanului, viaţa religioasă intensă s-ar cufunda iar în scurt timp în cea mai apăsătoare lipsă de combativitate. De obicei se dezvoltă în acest domeniu o economie-cu-doi-duşmani, care permite o pendulare între factorii de stres reali şi cei imaginari. De la ea e derivat conceptul dual extrem de actual în islam despre inamicul apropiat şi cel îndepărtat (în care SUA şi statul Israel ocupă acum rolul răului extern). Doar iudaismul s-a descurcat în mare măsură fără diavol, deoarece îşi avea egiptenii săi, şi după aceştia pe canaaneeni. Lor le-au urmat, de la regii babilonieni până la rasiştii germani, un şir lung de opresori concreţi, care le-au scutit pe victimele lor de efortul de a-şi imagina răul.

De regulă însă, se asigură peste tot oponenţi nonimaginari, deoarece provocarea monoteistă este din nou reflectată, mai devreme sau mai târziu, de către cei provocaţi. Niciun cult al lui Aton fără reacţia preoţimii Amon, niciun iudaism fără aversiunea faţă de celelalte popoare, niciun creştinism fără scepticismul faţă de necreştini, niciun islam fără împotrivirea faţă de nemusulmani. Deja romanii educaţi ai perioadei de început a imperiului erau atât de iritaţi de separatismul evreilor, încât i-au numit „inamici ai rasei umane“ (o formulă pe care Cicero o inventase iniţial pentru proscrierea piraţilor). Tânărul Hegel încă mai notează complet convenţional: „Un popor care îi nesocoteşte pe toţi ceilalţi zei trebuie să poarte ura întregii rase umane în piept.“[102] Şi cele două monoteisme ulterioare au furnizat celor pe care îi dispreţuiau un bogat material demn de a fi dezaprobat. În toate cazurile se poate conta pe evoluţia concomitentă a tezei şi antitezei. Aşa cum e de obicei cazul la procesele supradeterminate şi cu retroacţiune, şi aici realitatea pare să joace după cum cântă structura simbolică.

Consecinţele acestor reflecţii pentru trialogul religiilor monoteiste sunt evidente. Ele au astăzi prea multă nevoie unele de celelalte pentru a se mai putea lupta. Pentru a trece de la coexistenţa nepaşnică la dialog, trebuie să se şteargă de pe lista *hate provider*, în care deţineau până acum, unele pentru celelalte, cele mai importante poziţii. Acest gest devine imaginabil doar cu două condiţii: sau monoteismele moderat militante se pun de acord pe termen mediu asupra unei politici externe comune faţă de nemonoteişti — ceea ce ar impune ocuparea rolului necredincioşilor în viitor cu cei indiferenţi, de care nu se duce lipsă în epoca modernă, iar cel al păgânilor, cu reprezentanţii politeismelor, cultelor meditative şi religiilor etnice, considerate *a priori* inferioare. Avantajul unei

astfel de poziţii pentru susţinătorii ei ar consta în suspendarea rivalităţii şi menţinerea totuşi a provocării universaliste: în timp ce pe planul intern se trece de la misiune la dialog, pe planul extern s-ar putea insista pe expansiune şi prioritate spirituală.[103] Sau monoteismele se dezbară fiecare de partea fanatică a universalismului şi se transformă în religii culturale nefanatice — cum se observă din secolul al XVIII-lea la iudaismul liberal, din secolul al XIX-lea la marea majoritate a Bisericilor protestante şi de la Conciliul Vatican II în curentele liberale ale catolicismului roman. Dezvoltări analoge cunoaşte islamul, mai ales în Turcia din 1924, dar şi în diaspora occidentală, unde este mereu recomandabil să te prezinţi capabil de dialog. Această opţiune nu cere mai mult decât trecerea de la universalismul militant la un universalism potenţial civilizat — o mişcare modestă care schimbă cu totul lucrurile. Fanaticii incorijibili se recunosc prin faptul că ar efectua o asemenea schimbare doar tactic, dar niciodată din convingere. Odată cu ea ar divulga privilegiul radicalităţii, singurul care le satisface orgoliul. Cine e zelos până la sfârşit e mai bine mort decât doar un partid între partide.

Când calea civilizată este singura care încă mai este deschisă, transformarea comunităţilor fanatice în partide trebuie să devină actuală. Când spunem partide, ne referim la competiţia dintre ele. Acolo unde aşa ceva există, candidaţii trebuie să-şi sacrifice pretenţiile de dominaţie universală, dacă nu cele de superioritate a convingerilor lor. În acelaşi timp, expunerea la comparaţie implică recunoaşterea faptului că standardele umane sunt legate legate între ele. Inevitabil sunt valabile atunci din nou şi criteriile de popularitate ale umanităţii cotidiene şi, de ce nu, regulile jocului în cultura de masă care pendulează între sentimentalitate şi cruzime. Una este să vrei să te faci plăcut Dumnezeului adorat, alta este necesitatea redescoperită de a fi plăcut oamenilor obişnuiţi, în pofida tuturor lucrurilor, ţinând mereu seama că monoteiştii fanatici în general nu sunt agreaţi.

Cu asta ne întoarcem la parabola inelului în versiunea ei originală. În această incursiune în istoria secretă a nepopularităţii, am descoperit motive pentru dorinţa de a şti ceva mai exact cine ar putea fi judecătorul înţelept care să evalueze în final rezultatele competiţiei — o competiţie care va fi fost o ceartă dublă pentru popularitate şi antipatie. Indiciul lui Lessing că testul final va fi efectuat „după o mie de mii de ani“ înlătură orice îndoială raţională că se are în vedere o judecată mondială atotcuprinzătoare. În faţa acesteia ar fi nu doar apocalipsa sufletelor vinovate pe ordinea de zi, ci şi un verdict final privind religiile vinovate. Deşi primul arbitru al lui Lessing vorbeşte discret despre un coleg de mai târziu, care trebuie să ştie mult mai multe decât el însuşi — ceea ce pare a indica un om —, figura celui de-al doilea judecător trebuie identificată certamente cu Dumnezeu. Dar atunci despre care Dumnezeu este vorba? Oare mai poate fi într-adevăr al doilea judecător al parabolei inelului Dumnezeul lui Abraham, care se presupune că a fost şi Dumnezeul lui Moise, al duo-ului Iisus/Pavel şi al profetului Mahomed? Trebuie să fie permis să te îndoieşti de aceste identităţi în ambele direcţii — retrospectiv: pentru că identificarea lui El al lui Abraham cu YHWH al religiei mozaice, cu Tatăl trinităţii creştine şi cu Allah al lui Mahomed nu poate fi mai mult decât o convenţie pioasă, mai exact, un efect de ecou care apare sub cupolele sonore ale semanticii religioase, cât şi prospectiv: pentru că întreaga istorie a religiei demonstrează că şi în tradiţiile monoteiste Dumnezeul de mai târziu păstrează doar o asemănare vagă cu cel al vremurilor de început.

Astfel devine incert dacă Dumnezeul judecător mai poate fi în momentul verdictului final aliatul primilor lui adoratori. Oare a rămas el însuşi adorator şi invidios? În finalul povestirii, bunăvoinţa sa faţă de primii adepţi nu mai poate fi presupusă fără verificare, pentru că doar el însuşi a trecut în mod evident dincolo de un stadiu imatur al mâniei. Cel mult le-ar acorda circumstanţe atenuante — şi indirect, prin adoratorii lui şi sieşi—, iertându-le fanatismul ca fiind o nevroză tranzitorie care a servit evoluţiei. Primii exponenţi ai monoadevărului fanatic vor fi avut într-adevăr motive legitime pentru a-i agresa pe semenii lor şi a-i împovăra cu o opoziţie fundamentală în numele unui total Altul. Pentru istoricul culturii este desigur de înţeles de ce monoteismul primitiv a trebuit să atace calitatea naturală şi culturală a existenţei ca atare a oamenilor. Sarcina sa a fost să distrugă ancorarea lor exagerat de sigură în origine, încrederea lor într-o lume iubitoare de imagini, viaţa lor guvernată moral de hazard, pentru a-i confrunta direct cu zidul abrupt al legii. La zidul acesta eşuează natura mundană — şi trebuie să eşueze acolo pentru că războinicii Domnului sunt convinşi că pe pământ mulţumirea de sine în general trebuie distrusă. Pentru fiecare fanatic adevărat este evident că iniţial oamenii nu pot fi nimic altceva decât păgâni, şi dacă nu sunt deranjaţi, rămân aşa pentru totdeauna — *anima naturaliter pagana*. Mai mult decât vicii scandaloase nu pot produce fără întâlnirea cu „adevăratul Dumnezeu“ şi cu mesagerii lui incomozi. De aceea nu trebuie lăsaţi niciodată în pace şi obiceiurile lor trebuie eradicate oriunde se poate. Deoarece obiceiurile premonoteiste sunt cumva întotdeauna obiceiuri proaste, după cezura monoteistă reeducarea rasei umane e la ordinea zilei. Atunci e valabil dictonul: „Domnul mustră pe cine iubeşte“ (*Proverbe*, 3, 12 şi *Evrei*, 12, 6). Şi Hegel afirmă că aici este „punctul de vedere mai înalt, că omul este rău de la natură, şi este rău, pentru că este un Natural“[104]. Fără rezistenţa punitivă a legii, numită în alte contexte „ordinea simbolică“, omul nu poate deveni, conform convingerii mentorilor lui monoteişti, ceea ce trebuie să devină. Dictonul călăuzitor al lui Robespierre: „Cel care tremură este vinovat“ încă mai e rostit în spiritul acestei pedagogii sublime, în care pedeapsa este considerată onoarea făcută răufăcătorului. În sens asemănător va spune Kierkegaard: Cel care le vrea oamenilor binele trebuie să le creeze greutăţi.

Tot restul rezultă din obligaţia de a face scandal. Trebuie recunoscut că astfel adepţii Dumnezeului Unul nu au ales calea cea mai simplă. Popoarele discordiei, aleşii, botezaţii, militanţii şi, nu în ultimul rând, analizaţii au dus mai departe povara sarcinii lor şi s-au aventurat în acţiunea ingrată de a stimula progresul în spiritualizare cu mijloace nepopulare. În ochii lor, omul este o creatură care nu poate fi apreciată cum se cuvine, decât prin suprasolicitare. El este o fiinţă căreia nu îi vine mintea la cap decât dacă i se cere mai mult decât ceea ce se cere de obicei unor mari maimuţe vorbitoare.

Dar apoi s-a întâmplat ceva, la care nu se putea aştepta niciun fanatic de modă veche: omul provocat a început dintr-odată să înveţe mai repede decât credeau provocatorii lui că era posibil. În Renaşterea europeană a început un ciclu de preocupări noi în privinţa lui Dumnezeu şi a lumii, care depăşeşte monoteismele istorice. Gânditorii secolului de după Reformă au descoperit generalul, al cărui particular era monoteismul. Ceea ce se numeşte Iluminism nu e din perspectiva istoriei religiei nimic altceva decât breşa prin învelişurile simbolice în care sunt prinse universalismele fanatice de

tip istoric. Pentru a o exprima la fel de paradoxal, cum se prezintă: Iluminismul care dobândise conştiinţă de sine nu s-a rupt doar de monoteismele dezvoltate istoric, ci a produs el însuşi un monoteism de nivel mai înalt, în care câteva profesiuni de credinţă universale au obţinut valoare dogmatică. Printre acestea se numără unitatea *a priori* valabilă a speciei, necesitatea imperioasă a statului de drept, solicitarea omului de a stăpâni natura, solidaritatea cu cei dezavantajaţi şi eliminarea selecţiei naturale la *Homo sapiens*. „Iluminism“ este doar numele obişnuit al conciliului literar etern, în care aceste profesiuni de credinţă sunt discutate, adoptate şi apărate împotriva ereticilor.

Cel care caută prototipul fundamentalismului astfel stabilit, îl găseşte în proiectul lui Rousseau pentru o *religion civile*, aşa cum a fost expus în scrierea lui din 1758 despre contractul social. Ea a dat celui mai riguros neomonoteism formă şi conţinut — cu urmări de răsunet mai mare decât ar fi putut prevedea primii iluminişti. Cu formularea ei s-a recunoscut că şi „societatea“ postcreştină trebuie să se ancoreze în anumite intuiţii morale ale oamenilor. Cel care spune „societate“ spune implicit şi „religie socială“. Când Napoleon Bonaparte a revenit după excesele anticatolice ale Revoluţiei la catolicism ca religie a statului francez, l-a proclamat pe acesta *de facto* drept noua religie civilă şi a supus astfel „adevărul substanţial al credinţei“ unei iremediabile ironii funcţionale. De atunci creştinismul însuşi este religia suplinitoare a creştinismului.

Dar asta nu este tot. Potrivit naturii sale foarte active, Iluminismul îşi pregăteşte trecerea la poziţii postmonoteiste. E inevitabilă radierea fiinţei „Dumnezeu“ din bugetul său şi folosirea mijloacelor eliberate pentru „om“. Dar chiar dacă avansează spre ateism, structura lui rămâne mai întâi o reproducere a proiectelor monoteiste. În consecinţă, el eliberează, în mod mai deloc surprinzător, un fanatism imanent, care — datorită incapacităţii sale de rezistenţă — îl depăşeşte pe cel religios în rigurozitate, mânie şi violenţă. La această intensificare a unui delir în numele celor mai nobile scopuri umane se face referire, când se vorbeşte despre succesiunea istorică ce se întinde de la guvernarea iacobină până la dezlănţuirile maoismului drept epocă a ideologiilor. Ideologiile, în sensul riguros al cuvântului, sunt mişcări care imită prin proiecte ateiste mondiale forma monoteismului fanatic.

Paramonoteismul raţionalist se detaşează critic de religiile istorice prin dezvăluirea a ceea ce este general în toate conceptele de Dumnezeu de tip personal-suprematist: cel mai convingător pledează noua mişcare fără îndoială atunci când arată că monoteismele istorice se bazează fără excepţie pe proiecţii, reprezentând astfel în cel mai profund sens al cuvântului tot culte ale imaginilor: ele invită oamenii să intre într-un raport imaginar determinat cu Cel mai Înalt, chiar şi în cazurile, şi în special acolo, unde se punea cel mai mare preţ pe lipsa de imagini în relaţiile cu Supremul. În sensul acesta, Marx avea dreptate când afirma că toată critica are drept premisă critica religiei. Calitatea proiectivă a noţiunii de Dumnezeu în sfera suprematismelor subiective se poate citi în observaţia elementară conform căreia Dumnezeu, în ciuda tuturor interdicţiilor de reprezentare, este conceput acolo întotdeauna ca persoană şi denumit Domnul. Tocmai religiile aniconice, bazate pe evitarea imaginilor, iudaismul şi islamul, apar din perspectiva aceasta ca bastioane ale celei mai tenace idolatrii. Aşa cum *Pătratul negru* al lui Malevici rămâne ca nontablou un tablou, tot aşa este şi Persoana Neagră a teologiilor monoteiste, un portret ca nonportret şi un idol ca nonidol.

Mai mult decât oricând, acum trebuie să ne ferim de psihologia care înclină să reducă şi cele mai mari proiecte la mici mecanisme în cel care proiectează. În perspectiva ei, micul trebuie să dezvăluie adevărul despre mare. Proiectele monoteiste, în schimb, exprimă faptul că oamenii, fie că vor sau nu, sunt absolut inevitabil întotdeauna în tensiuni pe verticală. Nu doar că vor din motive suspecte să se proiecteze pe ei înşişi în mai mare şi cel mai mare, ei sunt folosiţi în acelaşi timp prin experienţe spirituale şi provocări evolutive, adesea împotriva propriilor înclinaţii, şi pentru acţiuni de nivel mai înalt. Proiectele de acest tip subliniază astfel o atracţie spre în sus a oamenilor, din cauza căreia ei sunt condamnaţi la superioritate faţă de ei înşişi (aşa cum explică Socrate în *Republica*) — chiar dacă de fapt adesea nu ştiu să facă nimic cu această superioritate.

Afirmaţia „omul depăşeşte infinit omul“ provine deja din criza care dezvăluie generalul la monoteismele istorice. De îndată ce principiul acestora este suficient de clar formulat, el poate fi detaşat de formele sale tradiţionale. Redactarea ulterioară a programelor monoteiste este de aici încolo de resortul agenţiilor extrareligioase: jumătate din munca de formulare este preluată de politica mare, cealaltă de arta mare. Acum pot apărea oameni care spun: Politica este destinul — şi alţii vor afirma: Arta este. De la orientarea spre romantism, „artă mare“ înseamnă deplasarea provocării omului prin lege către opera eminentă. De la Revoluţia Americană încoace, „politică mare“ se referă la intrarea monoteismului în epoca manifestării sale artificiale.

Povestirea lui Lessing despre copiile care nu se pot deosebi, în structura ei profundă, nu vorbeşte despre nimic altceva decât despre aceste tranziţii. Povestirea despre cele două inele duplicate nu conţine doar mesajul conform căruia şi minunea vine dintr-un atelier, în plus ea dă de înţeles, destul de direct, că problema autenticităţii devine nesemnificativă comparativ cu interesul pentru efecte. Doar fetişiştii incorijibili mai sunt interesaţi de originale şi garanţii de origine. În lumea actualităţii, în schimb, e vorba exclusiv de efecte.

Acum mă văd obligat să prezint a treia versiune a parabolei inelului, deşi tocmai mă întorsesem la varianta ei originală, în care şi verdictul uman cotidian ar trebui să fie un factor decisiv în evaluarea religiilor. Prin corectiva suplimentară i se dă părţii fanatice încă o dată cuvântul. De data asta este vorba de fanatici care merg la luptă pentru om împotriva omului — mai exact: în numele omului adevărat care va să vină, împotriva celui fals, dezvoltat de-a lungul istoriei.

În această nouă variantă a parabolei auzim raportul despre producerea unui al patrulea inel, care simbolizează un ateism politic gata de orice. Acesta pretinde că realizează adevărul celor trei monoteisme, transferându-le din cer înapoi pe pământ. El apare sub numele de comunism, prin a cărui rădăcină *communio* răzbate sinteza mai vechilor popoare ale lui Dumnezeu — Israel, Biserica şi Ummah. Termenul însuşi exprimă implicit obiecţia noului universalism politic faţă de tradiţiile populare istorice, care din perspectiva moralei avangardiste nu mai merită decât dispreţ: numai cine e prea prost pentru a deveni un producător general, adică un om adevărat, îşi poartă cu sine apartenenţa populară ca pe un steag de asociaţie. Ceva similar au anticipat creştinismul şi islamul. Noua credinţă propagă în plus teza că a arătat baza valabilă pentru orice apartenenţă la comunitatea lui Dumnezeu încă posibilă în specia umană, în al cărei centru stă proletariatul industrial internaţional ca elită năpăstuită şi creativă a ei. În mod consecvent, comunismul a reclamat o vreme pentru sine avantajul de a fi acel inel care ar reprezenta considerabil mai mult decât o replică identică a inelelor

anterioare. Producerea lui a putut fi atacată abia când interesul pentru inelele mai vechi a început să dispară datorită noilor intuiţii şi speranţe.

În punctul acesta se poate desluşi cel mai puternic argument al comunismului, care, dacă este ilustrat explicit, duce la centrul fierbinte al gândirii moderne. Cine admite posibilitatea intuiţiilor fundamental noi recunoaşte ceva ce metafizica religioasă mai veche nu ar fi putut recunoaşte pentru nimic în lume: că adevărul însuşi cunoaşte o evoluţie şi că în succesiunea intuiţiilor se poate vedea mai mult decât doar o secvenţă arbitrară. E în natura adevărului însuşi să nu poată fi dezvăluit tot de la început, ci să iasă la lumină treptat, pe porţiuni şi ca rezultat elaborat cumulativ al cercetărilor de durată nedefinit de lungă. Caracterul nedefinit al duratei cercetării este baza ontologică a istoriei.

Din această consideraţie rezultă o nouă definiţie a sensului religiilor revelate: scrierile sfinte de tipul acesta pot fi legitimate doar ca întreruperi catastrofice sau accelerări extreme ale istoriei cercetării umane. Invocând o intervenţie divină în investigaţiile oamenilor, fiecare dintre ele formează un organ al nerăbdării divine. Ele arată că adevărul este prea important pentru a putea aştepta sfârşitul cercetării. Oricât de venerabile ar putea părea aceste religii din perspectivă actuală, ele toate sunt prin natura lor apariţii timpurii care au dat în seama credinţei ceea ce ştiinţa din vremea lor nu era încă în stare să înfăptuiască din proprie iniţiativă.

Termenul *revelaţie* însuşi explică această anticipare, deoarece conţine o afirmaţie despre condiţia spiritualităţii umane: aceasta trebuie să aibă un nivel de dezvoltare adecvat pentru a fi receptivă la o revelaţie de stil monoteist, dar să se găsească într-o condiţie suficient de precară pentru a necesita ajutor de sus. Într-adevăr, orice revelaţie ar fi de prisos dacă nu ar transmite ceva ce spiritul uman în *statu quo* nu îşi poate încă face accesibil prin forţe proprii. În acest nu–încă se află întreaga semnificaţie a religiilor revelate. Ce au în comun, este hotărârea cvasipucistă de a evada din deschiderea vieţii experimentatoare pentru a face saltul înainte după toate încercările şi erorile. După poziţia lor în procesul mondial, religiile monoteiste istorice trebuie înţelese ca exclamaţii pietrificate în succesiunea curentă de experienţe, în care experimentul şi apocalipsa coincid. Autoritatea lor derivă din hotărârea cu care afirmă că vorbesc din perspectiva sfârşitului adevărat. Ele întruchipează încercarea de a anticipa, în toiul experimentului mondial, rezultatul a tot ce poate atinge vreodată viaţa povăţuitoare — cel puţin sub aspect moral şi escatologic. Cu acest risc stă şi cade fiinţarea lor, doar pe el se întemeiază legitimitatea lor.

Astfel, religiile revelate tind să devalorizeze nu doar tot ce s-a cunoscut şi s-a realizat până atunci într-un preludiu mai mult sau mai puţin inutil — acesta este sensul polemicii lor antipăgâne parţial fanatice (ale cărei exagerări trebuie corectate mai târziu prin salvări retroactive ale presupusului devalorizat, în realitate adesea superior şi indispensabil, dacă ne gândim doar la filosofia greacă şi la rezultatele ştiinţelor precreştine şi preislamice) —, în plus, ele neagă posibilitatea şi inevitabilitatea găsirii de noi adevăruri, dacă acestea ar duce la rezultate care ar atrage după sine revizuiri ale textului scripturilor sfinte. De aceea, asemenea religii trebuie înţelese, după cum am spus, doar ca vehicule ale precipitării — şi evaluarea lor atârnă de firul de mătase al întrebării dacă se poate demonstra că există anticipări care rezistă tuturor încercărilor de revizuire — şi că astfel de anticipări formează substanţa lor. Dacă s-ar putea găsi o justificare convingătoare a poziţiei teologiilor monoteiste de toate nuanţele, atunci probabil că aceasta s-ar putea face doar prin

explicarea activităţii ei reale: funcţia ei e să împiedice depăşirea revelaţiilor de către noul subsecvent, arătând mereu de la capăt actualitatea neterminată a aparent depăşitului. Doar dacă teologii pot arăta în mod plauzibil în ce sens textele sfinte conţin într-adevăr înaintări spre definitiv care se pot atinge doar parţial, dar niciodată depăşi, vor putea fi în situaţia de a-şi afirma pretenţia la adevăr.

Din această consideraţie rezultă o versiune nouă ceva mai tehnică a conceptului de revelaţie. O reformulare a conceptului de revelaţie asigură baze explicite pentru relaţia dintre revelat şi perioada de învăţare în continuă desfăşurare a colectivelor inteligente. În perspectivă procesual-logică, revelaţie înseamnă elevarea unei prejudecăţi la rangul de judecată finală. Ea leagă un simbol al sferei relative cu planul absolutului. O astfel de operaţie face ca înlocuirea conceptului clasic de eternitate cu acela al velocităţii absolute să fie necesară. Prin urmare, termenul revelaţie implică o accelerare a cunoaşterii la viteza absolută. El postulează sincronizarea intuiţiei umane cu inteligenţa transrapidă a lui Dumnezeu. Doar în aceasta ar putea coincide prejudecăţile şi judecăţile finale. Astfel, o scriere sfântă nu ar fi nimic altceva, decât recipientul cu afirmaţii definitive şi demne de încredere prin care toate intuiţiile care se desfăşoară cu viteză relativă sunt depăşite. Dar chiar şi într-o scriere de un asemenea nivel, puţinele afirmaţii mereu actuale sunt înconjurate în mod inevitabil de numeroase potenţial inactuale şi efectiv depăşite. Diferenţa dintre afirmaţiile tari şi cele slabe ale unui corpus de text sacru creează spaţiu pentru adaptările credinţei la zi şi la secol.

Pe fundalul acesta se poate explica încă o dată semnificaţia filosofică a proiectului care se numea comunism. El consta, conform calităţii sale dogmatice, în abrogarea tuturor afirmaţiilor profetice de până atunci şi reformularea lor într-o limbă a realului — ultimul fiind dublu conceput, ca producţie economică pe de o parte, ca schimb metabolic al omului cu natura, iar pe de altă parte, ca practică politică şi însuşirea posibilului uman de către omul real. Expresiile „om real“ şi „revoluţionar“ devin aici sinonime. Asta ar însemna că ştafeta profetismului a fost dată mai departe de la Moise la Iisus, de la Iisus la Mahomed, de la Mahomed la Marx. Marx ar fi rupt-o cu limitarea religioasă a predecesorilor săi, vrând să pună capăt tuturor formelor mistificate ale revelaţiei. Ar fi citat adevărurile religiilor în faţa barierelor ştiinţelor laice şi a patosurilor proletare. Le-ar fi permis, aşa cum i se potriveşte unui judecător drept, să fie „sufletul unei lumi lipsite de inimă“, dar cu toate acestea ar fi revocat cea mai mare parte a afirmaţiilor lor, pentru a le înlocui cu o practică politică ce militează în favoarea omului real.

În consecinţă, al patrulea inel poate fi comparat doar indirect cu inelele mai vechi. Cel mult s-ar putea spune că pentru fabricarea lui au fost topite celelalte trei, pentru a prelua ce e mai bun din substanţa morală a fiecăruia. Pretenţia sa la validitate superioară rezultă din teza că producerea lui nu mai are loc sub legea proiecţiei religioase, ci reiese mai curând din înţelegerea esenţei productive a omului. Profetul celui de-al patrulea inel a postulat o lume în care toţi oamenii devin liberi producători ai destinelor lor, atât ale celor individuale, cât şi ale celor colective.

Exact această cerinţă a fost cea care a trebuit să rămână esenţialmente de neîndeplinit în sferele de activitate ale religiilor de până atunci, deoarece în ele existau întotdeauna categorii de oameni, aşa-numiţii stăpânitori, care împiedicau marea majoritate a celorlalţi oameni, pe aşa-numiţii asupriţi

şi exploataţi, de la producţia independentă şi însuşirea independentă. În mod ironic, şi clericii religiilor celor trei inele, în special clerul superior puternic feudalizat în creştinism, făceau parte din clasele asupritoare, aşa că nu se putea aştepta niciun ajutor direct de la ei pentru interesele emancipării generale. Nu din această cauză s-a revoltat chiar şi Reforma evanghelică împotriva aroganţei Bisericii Romane guvernatoare? Nu vedea teologul Martin Dibelius încă la mijlocul secolului XX motive pentru a denumi Biserica „garda de corp a despotismului şi a capitalismului“? În mod lesne de înţeles, luarea puterii din mâinile clerului exploatator trebuie declarată premisă elementară pentru realizarea profeţiilor prin care purtătorii celui de-al patrulea inel vor să se facă plăcuţi oamenilor. Pentru a impune această „religie a omului“ (pentru a folosi o expresie cu care Rousseau se referea la comunism), ar deveni totuşi inevitabil ca plăcutul să fie precedat de groaznic. Doar un lucru a fost cert pentru fanaticii umanismului: atât timp cât stăpânii inelelor de model vechi îşi exercită dominaţia asupra sufletelor, omul, în loc să depăşească infinit omul, rămâne infinit de mult în urma omului.

Comuniştii au acţionat în mod consecvent pentru dezvoltarea unui suprematism antropologic de tendinţă vădit antireligioasă. În această întreprindere era permis, şi chiar necesar să se blameze imaginarul cel mai înalt în numele realului cel mai înalt. Orice blasfemie eficientă însemna o depăşire a „existentului“ în direcţia excesului eliberator. Acesta este sensul „pasiunii pentru real“ (*passion du réel*) care a caracterizat, conform unei observaţii perspicace a lui Alain Badiou, secolul XX.[105] Mişcarea prin care omul de rând trebuia să se ajungă din urmă pe sine ca om potenţial cel mai de sus se numea, în limbajul fanaticilor umanismului, revoluţie. Dar pentru că revoluţia reprezenta traducerea revelaţiei în practica politică, împărtăşea cu aceasta riscul precipitării. Şi aceasta voia, în vâltoarea experimentului de producere a bogăţiei, fără a lua în considerare dacă sunt create condiţiile şi testate mijloacele, să forţeze rezultate care trebuiau să fie imposibil de depăşit de evoluţia ulterioară a lumii.

Restul povestirii este cunoscut. Al patrulea inel l-a făcut pe purtătorul lui ca, după succesele iniţiale de convertire, în puţine generaţii, să fie dezgustat de oameni, fără ca, în compensaţie, să fie plăcut lui Dumnezeu. Caracterul odios a ceea ce s-a întâmplat sub numele de comunism, a fost demonstrat până la maximum pentru judecata omenească normală — şi dacă din când în când încă se mai spune că atrocităţile celeilalte părţi au fost mai mari decât atrocităţile comunismului, este mai ales pentru că în cercurile respective oamenii nu vor să conştientizeze faptele: cu peste 100 de milioane de vieţi curmate, performanţa de exterminare umană a sistemelor comuniste e de câteva ori mai mare decât cea a hitlerismului, căruia, din motive lesne de înţeles, i s-a dat titlul de rău absolut. Se impune întrebarea dacă nu ar fi trebuit demult să intre în conştiinţa colectivă un rău absolut comis de ambele regimuri.

Pentru majoritatea contemporanilor a rămas neclar în ce măsură s-a jucat în dramele sovietice şi în cele chineze o parodie din istoria religiei de la cezura de pe muntele Sinai. Chemarea lui Moise: „Să ucidă fiecare pe fratele său, pe prietenul său şi pe aproapele său“ a fost urmată, evident, abia de către ideologii umanişti din secolul XX pe scara cea mai mare. A trebuit să se aştepte până la monoumanism pentru a vedea cum încolţesc seminţele hibride ale monoteismului. Lecţia episodului fără precedent nu avea să fie uitată uşor: dacă e deja precar să faci oamenii să se entuziasmeze pentru

Dumnezeul care i-a suprasolicitat, fie şi în avantajul lor, atunci e complet imposibil să faci din oameni fanatici ai umanităţii în afara unor momente de isterie — în niciun caz cu metodele prin care voiau să-şi atingă scopurile comuniştii ruşi şi cei chinezi.

Acum ne întoarcem pentru a doua oară la versiunea originală a parabolei inelului, şi de data aceasta, dacă nu ne înşelăm cu totul, pentru a rămâne definitiv la textul ei. În condiţiile postcomuniste, oamenii au început să priceapă că nu pot evita să participe ca juriu la evaluarea religiilor universaliste şi a derivatelor lor politice. Ţinând seama de catastrofa comunismului, o sentinţă a devenit necesară şi judecata fanaticilor umanităţii va sta — ca şi revelaţia şi revoluţia — inevitabil sub riscul imaturităţii. Verdictul juraţilor nu lasă nimic de dorit în ceea ce priveşte claritatea: el abrogă revoluţia, care a fost un pas înapoi, şi votează pentru relele mai mici care se numesc stat de drept liberal, democraţie şi capitalism. Că prin aceasta e posibil să nu se fi atins niciun rezultat final valabil pentru toate timpurile, se poate recunoaşte fără a sta pe gânduri. Dar rezultatul intermediar este deja semnificativ în sine. De îndată ce se acceptă validitatea lui, se poate lansa din nou la adăpostul exceselor, ceea ce netezeşte calea pentru orice viitor în care să se poată trăi: educarea civilizatoare pentru o fiinţare a tuturor oamenilor în perspectiva constrângerii universal valabile, de a trăi alături pe o singură plantetă.[106]

Deoarece respingerea principiilor, metodelor şi rezultatelor comuniste a atins un grad înalt de universalitate — exceptând cazuri izolate de incorijibilitate malignă —, atenţia juraţilor poate să se îndrepte din nou spre proiectul de civilizare, care şi-a ieşit din ritm din cauza precipitărilor totalitare. În acelaşi timp devine evident cât de mult sporesc lentoarea relativă şi trivialitatea aparentă a proiectului secular al lumii disconfortul în civilizaţie. De aceea, religiile convenţionale cunosc o mare afluenţă. Nu puţini dintre cei care erau ieri în ascensiune constată cu satisfacţie că au trecut timpurile în care se credea că premisa întregii critici ar fi critica religiei. Ei savurează atmosfera în care încetarea criticii religiei pare să vestească sfârşitul întregii critici.

Aici devine necesară o diferenţiere concretă. Dacă religiile istorice au câştigat în unele privinţe din nou reputaţie, faptul s-a produs din două motive complet diferite, a căror legitimitate ajunge la profunzimi considerabile, deşi ele se exclud reciproc — dacă temporar sau permanent, nu doresc să decid. Pentru primul grup de interesaţi, religia tradiţională, ca şi cea nou sintetizată este iar şi în continuare ceea ce a fost întotdeauna: un mediu de autoîngrijire şi participare la o viaţă mai generală sau mai elevată (funcţional vorbind: un program de stabilizare a sistemului imunitar personal şi regional-colectiv cu mijloace simbolice). Pentru al doilea cerc, ea rămâne ocrotitoarea provocărilor morale nerezolvate, care vor să facă din membrul obişnuit al speciei „omul generic“ — trebuind să se ţină seama că expresii ca evreu, creştin, musulman, comunist şi supraom oferă nume parţial problematice, parţial greşite pentru „omul generic“ (las la o parte întrebarea dacă „omul generic“ nu e la rândul lui o denumire problematică sau greşită pentru forma de fiinţare a individului competent în „societatea mondială“).

Situaţia postcomunistă oferă şanse ambelor părţi: pentru membrii primului grup, pentru că se pot ocupa din nou — nederanjaţi de influenţa totală a altor colectivităţi — de integrarea lor personală, mai tehnic: de reglarea constituţiei lor psiho-semantice; pentru membrii celui de-al doilea grup, pentru că acum sunt liberi să urmărească, în circumstanţe schimbate, întrebarea dacă mai există o cale

neprecipitată spre generalizarea forţelor de libertate umană. Enigma s-ar putea formula şi astfel: a lăsat comunismul în urma sa un testament secret, pe care să-l găsească şi să-l deschidă generaţiile următoare?[107] De fapt, problema care a fost asociată aici cu cel de-al patrulea inel continuă să fie marea necunoscută a timpului nostru. Producerea „omului generic“ prin politica precipitării a eşuat fără îndoială, dar de aceea nu devine în niciun caz mai acceptabil opusul ei, fiinţarea redusă la un punct, pur şi simplu elementară a oamenilor în zonele de prosperitate lipsite de spiritualitate. Noul interes pentru marile religii se explică mai ales prin faptul că după autonegarea politicii comuniste şi socialiste a umanităţii, deocamdată nu mai stau la dispoziţie decât codurile religioase tradiţionale, când se caută forme mai cuprinzătoare ale conştiinţei de sine comune — cel puţin atât timp cât nu stă la dispoziţie nicio formulare transculturală convingătoare a unei teorii culturale generale.

Să reţinem: juriul care decide asupra succesului religiilor fanatice este constrâns să recunoască, în cursul activităţii sale, cât de mult îi lipsesc criteriile pentru evaluarea universalismelor exclusive, fie ele religioase sau laice în codarea lor. Astfel ajunge la ordinea zilei un program de explicitare, care angajează, pe lângă filosofie, teologie şi ştiinţa religiilor, mai ales teoria culturii. Dacă e adevărat că oamenii în stadiul actual de civilizaţie sunt puşi în situaţia dificilă de a trebui să pronunţe sentinţe temporar-definitive despre rezultate temporar-definitive ale învăţării istorice, inclusiv scurtăturile spre eternitate care există ca religii revelate, ar trebui să li se uşureze cel puţin sarcina prin accesorii de judecată care corespund nivelului de dezvoltare.

O dialectică maliţioasă are aici grijă ca facilitările să aibă efectul unor îngreunări. Cel puţin există posibilitatea orientării după supoziţia iniţială, conform căreia instrumentele spirituale ca geometria euclidiană, logica aristotelică, cele zece porunci şi postul din luna Ramadan, care dăinuie de milenii, conţin vrând-nevrând ceva definitiv. Ca module de adevăr pentru situaţii logice şi morale simple, aceste norme sunt de nedepăşit. Într-un alt sens, ele sunt totuşi depăşite constant de mai multă vreme — în niciun caz prin simpla invalidare, ci prin integrarea elementarului în modele mai complexe. Dezvoltarea geometriilor neeuclidiene, a sistemelor logice nearistotelice, a eticilor nedecalogice arată clar în ce fel spaţiul de învăţare al lumii e deschis în sus. Din seria aceasta face parte şi ştiinţa regimului alimentar neramadanic, graţie căruia musulmanele din Turcia şi de oriunde pot afla cum s-ar putea evita creşterea în greutate aproape inevitabilă în luna de post din cauza ospăţurilor copioase de după apusul soarelui.

96 *Ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus*, în: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke in 20 Bänden*, Vol. 1: *Frühe Schriften*, Frankfurt am Main, 1971, p. 236.
97 *Ibidem.*
98 *Cf*. Niklas Luhmann, *Grundwerte als Zivilreligion*, în: Heinz Kleger şi Alois Müller (ed.), *Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa*, Münster, 2004, pp. 175-195.
99 *Cf*. Jan Assmann, *Die Mosaische Unterscheidung oder Der Preis des Monotheismus*, München / Wien, 2003.
100 François-René de Chateaubriand, *Geist des Christentums oder Schönheiten der christlichen Religion*, p. 715.
101 De altfel, şi religia civilă a Revoluţie Franceze căuta să-şi asigure dominaţia asupra minţilor generaţiilor următoare. Saint-Just nota în proiectele sale pentru instituţiile republicane: „Copiii aparţin până la cinci ani mamelor lor şi apoi, până la moarte, republicii.“ Citat după: Friedrich Sieburg, *Robespierre*, Stuttgart, 1958, p. 221.
102 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Entwürfe über Religion und Liebe*, 1797/98. În: *Werke in 20 Bänden*, vol. I, p. 243.
103 Elemente ale unui asemenea compromis istoric stau la baza unei *entente cordiale* între Habermas şi Ratzinger, care îi surprinde doar pe cei care nu văd că actualul catolicism şi a doua Teorie Critică angajată civil-religios cultivă aceleaşi concepte de inamic.

104 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II. Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, în: *Werke in 20 Bänden*, vol. 17, paragraf „Die Bestimmung des Menschen“, p. 253.

105 Alain Badiou, *Das Jahrhundert*, Berlin, 2006. Autorul îşi temperează intuiţia prin groteşti judecăţi greşite, de exemplu când justifică prin atitudinea unui preot revoluţionar impenitent asasinatele în masă ale lui Stalin şi Mao. Pentru un răspuns parţial la cartea lui Badiou, *cf*. Peter Sloterdijk, *Was geschah im 20. Jahrhundert? Unterwegs zu einer Kritik der extremistischen Vernunft*, prelegere la Strassbourg, 4 martie 2005.

106 *Cf*. Bruno Latour, *La Terre est enfin ronde*, în: Libération, 1 februarie 2007, p. 28, unde autorul, preluând termenul „monogeism“ propus de mine, formulează un principiu al realităţii pentru epoca globală. „Monogeism“ e o expresie semisatirică prin care se intenţiona caracterizarea atât a premisei, cât şi a rezultatului globalizării terestre, ocuparea nautică a pământului de către europeni. (*Cf*. *Im Weltinnenraum des Kapitals*, p. 252). Fără credinţa navigatorilor într-un pământ navigabil, sistemul modern nu ar fi putut fi edificat. Expresia spune că numărul unu e absolut obligatoriu doar referitor la pământ, în timp ce rămâne problematic referitor la Dumnezeu — valoarea numerică a lui Dumnezeu oscilează între zero şi unu, ajunge chiar şi până la trei şi la simbolul pentru mulţi. De aici rezultă că monogeismul reprezintă, comparativ cu monoteismul, obiectul cognitiv mai stabil.

107 Boris Groys, *Das kommunistische Postskriptum*, Frankfurt am Main, 2006.

8
După fanatism

După declinul comunismului, problema monoteismului nu s-a atenuat. Implozia mişcării tratate aici ca a patra manifestare a universalismului militant a redirecţionat mai curând atenţia asupra monoteismelor istorice — şi acestea profită mai mult sau mai puţin discret de oportunitate. În acelaşi timp, a creat premisele pentru o nouă serie de cercetări critice ale religiei, ale căror implicaţii au trecut în mare măsură neobservate de publicul mai larg. Acestea oferă un contrapunct pentru tezele omniprezente despre „reîntoarcerea religiei“. În ele se pun în discuţie din nou (după tentativele neîntrerupte ale criticii fanatismului din secolul al XVIII-lea) şi efectele polemologice ale fanatismului monoteist, intoleranţa şi ura împotriva alterităţii ca atare, cu fundamentalismul şi detalierea cuvenite. Importanţa dezbaterii decurge din suspiciunea, deplin justificată între timp, că actele de violenţă de care sunt responsabile creştinismul şi islamul nu au fost simple distorsiuni care falsificau adevărata natură a acestor doctrine religioase benigne în sine, ele au fost mai curând manifestări ale unui potenţial polemologic inseparabil de durata lor.

În această situaţie, ştiinţele culturii revin în actualitate. Egiptologul Jan Assmann a iniţiat cu lucrările sale senzaţionale *Moses der Ägypter* şi *Die mosaische Unterscheidung*[108] o discuţie purtată intensiv pe plan mondial despre costurile psiho-istorice ale pretenţiilor monopoliste asupra adevărului în evoluţiile religioase postmozaice, şi în plus a pus la îndemâna ştiinţei generale a religiei şi culturii, prin conceptul său de „contrareligie“ (*counter religion*), o noţiune nouă, pertinentă din punct de vedere hermeneutic. Se pare totuşi că Assmann, în conformitate cu excentricitatea temelor sale, a actualizat doar o parte din posibilul conţinut semantic al noţiunii. El prezintă pe de o parte cultul monoteist al lui Aton, introdus de către faraonul Akhenaton în secolul al XIV-lea î.H., ca prim caz al unei contrareligii explicite, pentru ca apoi, pe de altă parte, să aducă dovada fascinantă cum i-a urmat acestui model episodic, sub forma monoteismului mozaic, primul model al unei contrareligii care a trecut proba istoriei — cu preţuri ridicate, după cum se ştie, pentru poporul care o practică. Stă în natura evazivă a obiectului ca legăturile dintre preludiul akhenatic şi actul lui Moise să nu poată fi pe deplin înţelese. Pentru a arunca mai multă lumină asupra lor, ştiinţa culturii trebuie să se confirme ca artă a argumentării indirecte şi să opereze într-o zonă crepusculară între istoria efectului, cea a motivului şi cea a memoriei. O complicaţie deosebită rezultă din

circumstanţele cronologice, din cauza cărora nu se mai poate susţine fără ezitare ceea ce Sigmund Freud a numit identificarea speculativă a lui Moise cu un preot al religiei lui Aton. Virtuozitatea cu care Assmann s-a achitat de sarcina sa a contribuit destul de mult la relansarea reflecţiei contemporane asupra condiţiilor de stabilitate a culturilor, pentru întrebări ridicate de teologia politică.

Răspunsurile provocate la impulsul dat de Assmann transmit un mesaj clar prin nivelul înalt al argumentării şi multitudinea perspectivelor. Ele dovedesc nici mai mult, nici mai puţin că ştiinţele Antichităţii sunt pe cale de a-şi redobândi patosul cultural-politic, care, de la declinul paradigmei educaţionale umaniste şi marginalizarea studiilor clasice de după 1945, părea pierdut. Dar în timp ce lupta culturală europeană numită Renaştere, care a durat din secolul al XV-lea până în secolul XX, s-a dat în special pe frontul dintre elenismul în revenire şi creştinismul în retragere, astăzi devine din nou vizibil un front mai vechi, mai radical şi mai confuz în acelaşi timp, dintre cultura egipteană şi cea evreiască.

Intervenţia lui Assmann descrie şi sprijină o schimbare de paradigmă, care duce la mutarea accentului de la o renaştere elenocentrică la una egiptocentrică. Având în vedere că o renaştere reprezintă o formă polemică de comparaţie culturală, care are loc nu doar în domeniile filologiei, epistemologiei şi artei, ci implică în primul rând şcolile teologice vechi şi noi în dezbatere, este de înţeles imediat dacă cu o „renaştere“ declarată se vor provoca cele mai puternice tensiuni critice. Un asemenea fenomen nu se poate impune niciodată altfel, decât pe seama culturilor străine. Ideea unei renaşteri a vechiului implică cererea dreptului de reîntoarcere pentru idei, arte şi virtuţi abandonate şi uitate — şi un asemenea drept se poate reclama şi acorda doar dacă pretenţiile culturii mai târzii de a fi cea mai completă în orice privinţă pot fi contestate cu argumente convingătoare. Aceasta s-a întâmplat în mod exemplar în Europa începând din secolul al XIV-lea, când filologii, artiştii, inginerii şi oamenii de ştiinţă ai începutului epocii moderne au format un front pentru a susţine dreptul culturilor cunoaşterii şi artelor greceşti la restaurare, împotriva imperfecţiunilor cunoaşterii creştine a lumii şi ale capacităţilor artistice creştine. Din spiritul partizan al nenumăraţilor învăţaţi şi artişti pentru dreptul de a se relua ideile antice, a rezultat civilizaţia Europei moderne, care şi-a datorat bogăţia mai ales caracterului său bipolar de cultură dublă bazată pe surse iudeo-creştine şi elenist-umaniste.

Prin analogie cu evenimentele care au început în Europa secolului al XIV-lea, trebuie pusă astăzi întrebarea dacă există premisele pentru un import de idei dintr-o Antichitate şi mai îndepărtată şi dacă da, în ce constau ele. În sensul acesta ar fi de examinat în ce măsură motivele egiptene trebuie să joace un rol — aşa cum sugerează Assmann cu elan etic liberal şi erudiţie vastă. Pentru a putea răspunde, trebuie analizat conceptul contrareligiei cu consecinţele sale doar parţial elucidate. Deja în argumentarea lui Assmann, acest concept nu serveşte doar la caracterizarea *ad hoc* a acelei cezuri care s-a impus în lumea politeismelor antice mai întâi prin catastrofa Akhenaton, apoi prin iudaismul mozaic. El cuprinde mai curând un tip foarte influent din punct de vedere istoric de religii polemic fanatice, ale căror efecte dezvoltă până astăzi o virulenţă întotdeauna ambivalentă, parţial benefică, parţial distructivă. Evaluarea lor este indispensabilă, când trebuie să se explice dacă există un motiv renascentist autentic în favoarea formaţiunilor religioase mai vechi eliminate de contrareligii.

Privirea se îndreaptă aici de la contrareligia antiegipteană, anticanaanită şi antibabiloniană a evreilor, mai departe spre contrareligia multiplă a creştinilor, în care se regăseau caracteristici antiromane, antieleniste, antievreieşti şi antipăgâne. De asemenea, se îndreaptă spre contrareligia musulmanilor, care a reunit mai ales motive de protest antipoliteiste, dar şi parţial anticreştine şi antievreieşti. În plus, Iluminismul burghez din secolul al XVIII-lea a prezentat, îndeosebi în curentele fanatice ale Revoluţiei Franceze cu al lor cult totalitar al înţelepciunii şi virtuţii, trăsături fără îndoială contrareligioase, uneori cu direcţie de atac anticatolică şi antifeudală parţial fanatică. Mai mult, nu există niciun dubiu că ateismul militant al mişcării comuniste avea toate trăsăturile unei contrareligii fanatice care se baza pe respingerea celei mai mari părţi a tradiţiei culturale anterioare. Mai ales aşa-numita „burghezie“ a devenit astfel păgânismul comunismului. Chiar şi mişcările fasciste s-au prezentat episodic drept contrareligii naţional-apocaliptice, tonul fiind dat de un fanatism antisemit, anticreştin şi anticapitalist. Astfel, mari părţi ale istoriei religioase şi spirituale occidentale ar fi comparate cu acele campanii antireligioase al căror stindard transpartizan se regăseşte de fiecare dată în legătura, care aţâţă la intoleranţă, dintre combativitate şi pretenţie la adevăr.

Problema la care, urmând sugestia lui Assmann, fac aluzie aici, sub cuvântul-cheie al unei renaşteri sub semnul Egiptului, ar trebui să fie suficient de clar formulată pentru o înţelegere provizorie. Ea implică o comparaţie culturală în care culturile intoleranţei din Orientul Mijlociu şi Europa trebuie să se ocupe de dreptul la revenire la o cultură a toleranţei uitate şi suprimate, de tip egiptean (potenţial şi mediteranean şi indian) — şi nu doar sub aspect etic, ci şi pe planul ontologiei şi al cosmologiei. Assmann a propus pentru complexul virtual capabil de renaştere (sau cel puţin necesar a fi amintit) expresia „cosmoteism“. Ea semnifică un proiect religios mundan, care prin calităţile sale lăuntrice, în special prin principiul reprezentărilor multiple ale Celui mai Înalt, împiedică apariţia unilateralităţilor fanatice.

Bineînţeles că astăzi nu poate fi vorba de o renaştere a divinităţilor egiptene, nici literal, nici metaforic — în plus, premisele pentru forma de gândire şi viaţă a divinităţii mundane nu mai există în concepţia epocii moderne. În general, o revenire serioasă la standarde politeiste de stil antic nu e nicăieri la ordinea zilei. Despre ce poate fi vorba totuşi sub cifrul Egipt, este o amintire vie a unui climat religios mai senin, în care veninul declaraţiilor ostile la adresa cultelor alternative, mai ales la adresa religiilor veneratoare de imagini, nu fuseseră încă introduse în zona respectivă.

S-ar putea obiecta pe bună dreptate că ceea ce am numit aici renaşterea egiptocentrică a avut loc demult. Într-adevăr, renaşterea Antichităţii la europeni nu s-a limitat la preluarea modelelor greceşti şi romane. Şi paradigmele egiptene au atras aproape de la început atenţia învăţaţilor, care voiau la sfârşitul Evului Mediu să înveţe o a doua limbă pentru preocupările lor metafizice. Fascinaţia lor pentru cultura Nilului a atins un grad atât de înalt, încât orice istorie a culturii epocii moderne nu e completă, dacă nu include universul hieroglifofililor, al egiptosofilor şi al faraonomanilor cu detalierea cuvenită. În special Iluminismul mason şi-a satisfăcut nevoia de simboluri pentru consolidarea unei religii postcreştine a înţelepciunii şi a toleranţei, cu predilecţie din fondul egiptean.[109] Decisiv a fost la aceste reanimări nu decorul exotic, ci perspectiva unei paradigme de înţelepciune vechi-nou, care ar elimina fundamentele fanatismului religios cu caracter exclusiv

monoteist.

Ca o ironie, fondul renaşterii liberale şi cosmofile nu a fost scris nici în limba egipticismului, nici în cea a elenismului. Friedrich Nietzsche a fost cel care cu poemul său didactic *Aşa grăit-a Zarathustra*, 1883-1885, a tras consecinţele religioso-filosofice din critica modernă a intoleranţei. În această lucrare — apostrofată de el însuşi drept un fel de „a cincea «evanghelie»“ — el a rezumat un curent din istoria europeană a ideilor, numit recent „renaşterea lui Zoroastru“, şi în plus a furnizat primul model al unei definiţii a contracontrareligiei. Cu ea începe era contrafanatismului iluminat, caracterizat cel mai bine drept postfanatism. Principalul articol al profesiei sale de credinţă prevede învingerea schematismului binar sau dualist, care, aşa cum a fost prezentat mai sus, conţine premisa logică pentru tot fanatismul de tendinţă monoteistă. Alegerea lui Zarathustra ca purtător de cuvânt a unei culturi postmonoteiste a înţelepciunii conţine ideea lui Nietzsche că primul dualist este mai calificat decât toţi ceilalţi pentru a prezenta punctul de vedere postdualist — cel care greşeşte primul are cel mai mult timp pentru a se corecta.

De aceea Nietzsche avea în vedere mai puţin distincţia mozaică decât pe cea zarathustriană — altminteri ar fi trebuit să-şi intituleze manifestul contracontrareligios de eliberare „Aşa grăit-a Moise“. Noul Zarathustra trebuia să vorbească şi pentru un nou Moise. Nietzsche a conceput prin vocea marelui persan — care odinioară era considerat un contemporan al conducătorului evreu — un program de terapie culturală, care urma să pună capăt abuzului metafizic al numerelor unu şi doi. Într-o formă elaborată, intervenţia lui Nietzsche împotriva metafizicii clasice şi a ideologiei Unului dominant ar fi dus la o critică a raţiunii perspectiviste de intenţie pluralistă — câteva capitole le-a lăsat la urmă sub titlul provizoriu *Voinţa de putere*, sub formă doar de concept. La clarificarea logică a fundamentelor se adaugă la Nietzsche un puternic proiect psihoigienic, dedicat demontării resentimentului producător de metafizică. Aceasta include deconstrucţia obsesiei pentru lumea de dincolo şi pentru oricare formă de insistenţă asupra unei lumi din spatele lumii noastre care se plăteşte cu trădarea vieţii de dincoace. În acest proiect şi-a investit autorul cele mai bune energii critice la adresa civilizaţiei, care voiau să demonstreze adevărul afirmaţiei că filosoful este medicul culturii.

Critica resentimentului făcută de Nietzsche se bazează pe un argument care foloseşte iluminarea psihologică asupra mutaţiei afectelor. În toate formele de fanatism metafizico-religios, diagnosticianul e de părere că poate demonstra un impuls criptosuicidar spre o lume de dincolo, în care, în mod lesne de înţeles, doresc să reuşească mai ales cei care eşuează dincoace. Fanatismul e astfel definit după latura sa vitală şi energetică drept simptom patologic. Când privirea în sus devine fixaţie malignă asupra lumii de dincolo, se impune, sub masca idealismului religios, nihilismul — cu alte cuvinte, constrângerea de a da mai departe devalorizări. Numele lui Dumnezeu se dovedeşte atunci a fi pretextul pentru dorinţe de eradicare, ce se translează dinăuntru spre afară. În încercarea de a scăpa de sine, sufletul bolnav vrea să împiedice şi lumea din jur de la continuarea existenţei.

Pe fundalul acesta e necesar să se facă o distincţie de diagnostic importantă: în cadrul religiilor monoteiste depinde mult dacă avem de-a face cu forme convenţionale, benigne şi cronice ale maladiei mundane, care se manifestă în biserici populare conviviale şi sunt compatibile cu bucuriile longevităţii, ba chiar cu un anumit secularism — cum s-a regăsit din timpuri imemoriale la

catolicismul popular italian —, sau dacă întâlnim manifestări acute ale ei, ai căror purtători vor să determine urgent o decizie finală pentru bine şi transcendent — aici trebuie amintite în perspectivă actuală mai ales sectele protestante *doomsday* extrem de active în SUA şi partenerii lor din gândirea apocaliptică islamică incitată pop-cultural. În cazul ultimilor, metafizica calmă a evocării se transformă într-un ordin de convocare la războiul sfânt. În locul meditaţiei înălţătoare apare activismul amar, şi în locul indulgenţei religioase cu imperfecţiunile eului şi ale celorlalţi, devine activ fanatismul în culise mesianice şi apocaliptice.

Din perspectiva lui Nietzsche, asemenea dramatizări nu sunt decât pretexte exagerate, inventate de nerăbdarea morbidă de a o rupe cu realitatea cât de curând posibil. Ele sunt catalizatoare în focurile sinucigaşe. Scenariile apocaliptice pentru ultimele zile ale umanităţii arată foarte clar cum se întrepătrund dinamicile sinucigaşe cu cele ucigaşe ale lumii. În ele îşi găseşte *secundum non datur* reprezentaţia teatrală.[110] Cine a intrat în tunelul apocaliptic pierde orizontul şi, odată cu el, sentimentul participării la o ambianţă modelabilă. La grade de înstrăinare atât de înalte, din responsabilitatea pentru ceea ce există, nu mai rămâne nici urmă. De aici încolo contează doar hipnoza cu care cei activi se pregătesc de prăbuşirea în întunericul sfânt. Cu privire la aceste îngustări monomitice, deviza lui Zarathustra e mai actuală decât oricând. Avertismentul de a rămâne credincios pământului şi de a-i trimite la tratament pe povestitorii basmelor despre lumea de dincolo sună incitant la începutul secolului XXI neo-religios, mai de actualitate decât la sfârşitul secolului al XIX-lea.

Dacă aplicăm observaţiile lui Nietzsche la zonele de pericol de astăzi, devine însă evident şi că instrumentele sale de diagnosticare, oricât ar fi de preţioase pentru analiza istorică, ating doar o mică parte a fenomenelor. Sub fanatismul apocaliptic creştin, evreiesc şi musulman din zilele noastre, se ascunde desigur şi un dezgust de lume şi viaţă ambalat religios. Aşa cum printre criminalii disperaţi există schema de sfârşit de joc *suicide by cop*, am putea întâlni cu siguranţă la unii războinici apocaliptici modelul *suicide by antichrist*. Marea majoritate a multelor milioane care stau la rând la intrarea în tunelul final prezintă însă nu simptomele morbidităţii presuicidare, ci pe cele ale unui acces de mânie aparent canalizat religios. Asupra unor astfel de energii, multinvocatul dialog al religiilor nu poate să exercite deocamdată practic nicio influenţă. Dialogurile interreligioase ar da rezultate doar dacă, în urma lor, fiecare religie organizată ar face curăţenie în faţa propriei uşi apocaliptice. Aici moderaţii vor observa că fanaticii şi războinicii apocaliptici ai fiecăruia sunt de regulă activişti instruiţi doar sumar, la care mânia, resentimentul, ambiţia şi căutarea motivelor de indignare precedă credinţa. Codul religios serveşte exclusiv pentru textualizarea unei tensiuni de mânie existenţială condiţionate social, care împinge spre detensionare. Asupra ei nu se va putea acţiona cu îndemnuri religioase de avertizare, decât în cele mai rare cazuri.

Ceea ce părea a fi o nouă problemă religioasă este în realitate reluarea problemei sociale la nivelul unei biopolitici globale. Ea nu poate fi soluţionată nici cu o religie mai bună, nici cu cele mai bune intenţii — este un lucru pe care ar trebui să-l ştie cel mai bine acei europeni care îşi amintesc de temerile politice, nu arareori prezentate mesianic, din secolul al XIX-lea şi începutul secolului XX. Instrumentele momentului sunt iluminarea demografică[111] — ca o critică a naivei, dar şi strategicei supraproducţii de oameni — şi o politică de dezvoltare actualizată, care să importe

cunoştinţele despre producţia şi distribuţia avuţiei şi în acele ţări care până acum au fost izolate prin sărăcie, resentiment şi manevrele elitelor corupte. Monoteismele nu au habar de niciuna — ele sunt, din contră, suspecte de contraproductivitate atât pe un front, cât şi pe celălalt.

Într-o astfel de situaţie, religiile înţelepte, care au trecut fiecare la stadiul ei postfanatic, trebuie să caute alianţa cu civilizaţia seculară şi cu valorile ei teoretice în ştiinţele culturii. Numai din această alianţă se pot extrage forţele ale căror poziţionare şi clarificare devin necesare pentru a fi neutralizaţi regizorii apocaliptici. Pentru aceasta trebuie create terminale simbolice, care să dea tuturor participanţilor la campaniile monoteiste sentimental că au obţinut o victorie. Numai neperdanţii pot trece prin sala de sosire a istoriei pentru a-şi căuta apoi un rol în lumea sincronizată. Ei sunt singurii care vor fi gata să preia responsabilitatea pentru sarcinile care pot fi gestionate exclusiv de mari coaliţii.

Globalizare înseamnă: Culturile se civilizează reciproc. Judecata de Apoi duce la munca zilnică. Revelaţia devine raport despre mediu şi protocol despre situaţia drepturilor omului. Cu asta mă întorc la laitmotivul acestor consideraţii care se fondează pe etosul ştiinţei generale a culturii. Îl recapitulez ca pe un credo şi îi doresc forţa de a se răspândi cu limbi de foc: Calea civilizatoare este singura care mai e deschisă.

108 Jan Assmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München / Wien, 1998; înainte: *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge, Mass., 1997; precum şi Jan Assmann, *Die Mosaische Unterscheidung oder Der Preis des Monotheismus*, München / Wien, 2003.

109 Jan Assmann, *Die Zauberflöte. Oper und Mysterium*, München, 2005.

110 Vezi capitolul 5, „Matricea“, paragraful „În această configuraţie poate apărea pentru prima dată fenomenul de rigoare…“

111 Gunnar Heinsohn, *Söhne und Weltmacht, ibidem.*